Emil Dumea

CULTURA SI RELIGIE
ÎN
DIALOG

Iași 2010

I.CULTURĂ, CULT ŞI INTERCULTURALITATE.
REPERE ISTORICE ŞI IDEOLOGICE EUROPENE CONTEMPORANE

1. Prezentare generală

Definirea conceptului de cultură nu este uşor de realizat, el implicând o mulţime de semnificaţii: nominale, structurale, funcţionale, istorice, psihologice, normative, etc[1]. În limba română cuvântul cultură s-a îndepărtat de conţinutul originar. S-a păstrat sensul iniţial latinesc atunci când se referă la „ştiinţa de a lucra pământul, de a îngriji plantele”[2]. Celelalte aspecte ale termenului de cultură ca „totalitatea valorilor materiale şi spirituale create de omenire şi a instituţiilor necesare pentru comunicarea acestor valori” şi „faptul de a poseda cunoştinţe variate în diverse domenii, totalitatea acestor cunoştinţe; nivel de dezvoltare intelectuală la care ajunge cineva”[3], relevă o îndepărtare de conţinutul originar al termenului latinesc, o secularizare, socializare a lui, ignorându-se semnificaţia lui soteriologică, de legătură strânsă între om şi Creator, ca şi a legăturii omului cu creaţia.

Valorile culturii nu mai ajută omul la eliberarea lui din păcat, nu mai sunt un mijloc de a accede spre cunoaşterea divinităţii, ci îşi găsesc finalitatea în ele însele, în bunăstarea materială a omului, sau într-o plăcere pur estetică.

Trebuie precizat un aspect important şi anume faptul că noţiunea de cultură în înţelesul ei soteriologic şi pur cultural, a fost străină Antichităţii şi Evului Mediu, ea fiind prezentă doar în lumea modernă[4], lume în care secularizarea, laicizarea gândirii şi a vieţii erau deja în curs.

Se poate vorbi de o cultură de masă, o cultură a elitelor, o cultură religioasă, laică, antică, modernă, contemporană, politică, scolastică, universitară, etc.

---

[1]Cuvintele cult şi cultură au rădăcina comună în cuvântul latinesc cultus, -us, care se poate traduce prin îngrijire, cultivare, practicare, sau mod de viaţă: Cfr. G. Guţu, *Dicţionar latin-român*, Bucureşti, 1993, p. 113.
[2]*Dicţionarul explicativ al limbii române*, Bucureşti, 1996, p. 248.
[3]*Ibidem*, p. 248.
[4]H. I. Marrou, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, Bucureşti, 1997, p. 437.

De la început început constatăm dificultatea de a ajunge la o definiţie mulţumitoare a culturii. Ea cuprinde întreaga sferă de existenţă şi manifestare a omului la nivel mental, spiritual şi instituţional, organizativ. Ajungând în planurile instituţionale, organizative, asociative ale societăţii, cultura are ca şi rezultat intrinsec, civilizaţia. Aceasta din urmă reprezintă acţiunea concretă a spiritului uman asupra naturii înconjurătoare, ca şi asupra societăţii umane în ansamblul ei.

Civilizaţia satisface necesităţile materiale, ale trupului, pe când cultura satisface necesităţile spirituale, ale minţii, inimii, sufletului uman. Între cei doi poli trebuie căutată mereu o armonie, care să cuprindă omul în ansamblul său, şi să se evite orice formă de rivalitate, sau de impunere a uneia în detrimentul celeilalte.

Civilizaţia presupune o convieţuire a valorilor în sensul că valorile vechi permit înlocuirea cu altele noi (a diligenţei cu automobilul, a obiectului sursă de iluminare cu energia electrică).

Cultura însoţeşte întreaga istorie a omenirii, reprezentând un patrimoniu primit de la înaintaşi şi transmis celor ce sunt sau vor veni după noi. Cultura este o punte între trecut şi viitor, fiecărei generaţii revenindu-i un cumul deja existent şi mereu îmbogăţit de către înaintaşi, de simboluri, obiceiuri, tradiţii, mentalităţi, coduri, modele, tipare, etc.

Discursul nostru despre cultură[5] şi interculturalitate porneşte de la om, ca fiinţă inteligentă, raţională şi capabilă de comunicare. Aceste note intrinseci ale fiinţei sale îl împing spre creativitatea de lucruri noi, idei şi valori care îl pun în legătură cu semenii săi, cu natura şi universul şi, mai presus de toate, cu Dumnezeu, de la care a venit şi spre care se îndreaptă. Ne putem întreba de unde vine această dominantă a naturii umane, creativitatea, inventivitatea? Cu siguranţă că şi din experienţă, din provocările şi impulsurile inteligenţei sau din cunoaşterea lumii în care omul trăieşte.

Însă inteligenţa şi voinţa umană nu sunt doar un rod al contingenţei istorice şi culturale, ci, credem noi, sunt în primul rând un reflex al originii divine a omului, creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (*Gen* 1, 27), al unui Dumnezeu creator a toate.

---

[5]Cultura ca şi realitate a unui spaţiu de timp şi a oamenilor acelui spaţiu, poate fi definită ca „ansamblu al structurilor sociale şi al manifestărilor religioase, artistice şi intelectuale care definesc un grup, o societate în raport cu alta”: Cfr. A. B. Mihailovici, *Istoria culturii şi civilizaţiei creştine*, Bucureşti 2001, p. 8.

Cultura reprezintă o a doua natură a omului, căci ea este matricea în care gândirea umană îşi toarnă formele. Într-o primă fază creaţia a fost reprezentată de modelele arhetipale, ulterior aceste modele au căpătat o mare diversitate în reconfigurarea lor, fapt ce atestă un travaliu început cu milenii în urmă, prelungit în veacuri dar inegal în esenţa lui.

Civilizaţia are în vedere întrepătrunderea culturii materiale cu cea spirituală, progresul acestora fiind determinat de legătura lor comună cu economia unei societăţi şi de succesiunea modurilor de producţie; totodată se referă la mijloacele necesare omului pentru a supune mediul pentru atingerea scopurilor sale.[6]

O privire generală în istoria culturii universale ne poartă spre realizările creative umane concretizate în nenumărate valori spirituale şi materiale, care îl pun pe om în concurenţă cu semenii săi, cu natura înconjurătoare, cu întregul univers sau chiar cu divinitatea. Concurenţa aceasta poate merge până la rivalitate, ca în cazul mitului lui Prometeu[7], când omul vrea să preia prerogativele zeilor.

Autodivinizarea sau dorinţa omului de a fi considerat de origine divină de către semenii săi vin tot din această legătură fiinţială pe care omul o are cu Creatorul său, doar că în aceste cazuri omul uită rolul său de creatură subordonată Creatorului.

Comparat cu întreaga realitate, omul se dovedeşte imediat superior oricărei alte fiinţe, iar viaţa sa este superioară oricărei alte forme de viaţă existente. Ca şi capodoperă a creaţiei, omul poartă în sine puterea şi dorinţa de a crea noi valori care se completează cu altele deja existente, iar dinamica evoluţiei valorilor duce la apariţia unor alte valori cu caracter de sinteză ce caracterizează o anumită perioadă istorică, datorită originalităţii şi unicităţii lor.

Omul este descoperitor şi creator în acelaşi timp de valori, care diferă în funcţie de persoană, de comunitatea în care trăieşte, ca şi de epoca istorică pe care o construieşte.

În contingentul istoriei, ne întrebăm: ce valori perene a construit omul? Perenitatea valorilor este afirmată în baza unor principii universal valabile şi

---

[6]În sfera civilizaţiei se circumscriu: tehnologia, industria, politica militară şi juridică, învăţământul, construcţiile publice. Civilizaţia reprezintă nivelul de dezvoltare a culturii materiale şi spirituale, fiind determinată de raporturi stabilite între oameni (raporturi sociale sau de muncă) ce marchează structuri sociale sau forme ale puterii.(n.a.)

[7]*http://ro.wikipedia.org/wiki/Prometeu*

acceptate? Sunt intrebări importante pe care ni le vom pune şi la care vom încerca să dăm un răspuns. Sunt apoi valori contingente, ce depind de un anumit context istoric şi cultural. Sunt criterii şi metode de evaluare a valorilor valabile doar pentru o anumită categorie socială, economică, politică, religioasă sau, pur şi simplu, de vârstă.

Amalgamul cultural al lumii este în continuă schimbare şi redefinire, iar în perioada actuală se pare că instabilitatea şi schimbarea rapidă au devenit dominante în faţa cărora mulţi factori decizionali asistă total neputincioşi. Destinele invididului şi ale naţiunilor se decid în foruri ce presupun compromiterea intereselor celor reprezentaţi de cei aflaţi la masa tratativelor în numele celor mulţi.

Ideile, sistemele ideologice şi politice, generatoare de convulsii sociale, sau provocate de acestea, pot deveni un instrument de nivelare al mulţimilor inculte, al forţelor brute care distrug valori, oameni şi chiar culturi întregi.

Din punct de vedere al valorilor, ceea ce este sigur şi imutabil e faptul că ele se împart în două categorii: spirituale şi materiale; reprezentînd cele două aspecte fundamentale ale naturii umane, formată din materie şi spirit.

Geneza valorii[8] se află în procesul muncii şi de umanizare a mediului. Lucrurilor cu calităţi primare (fizice, chimice, biologice, mecanice) li se adaugă creativitatea, rezultând astfel un cadru distinct, populat cu bunuri înnobilate cu însuşiri noi, purtătoare de valori.

Clasificarea valorilor reprezintă un mijloc de ierarhizare a bunurilor purtătoare de valori privite prin prisma subiectului percepător aflat fie pe o anumită treaptă a evoluţiei societăţii din care face parte, ca reprezentant al unei epoci ce preţuieşte un obiect material sau un stil artistic, sau ca produs al societăţii, când el se regăseşte sau nu (în funcţie de nivelul de educaţie, aspiraţiile sale guvernate de un scop finalist) la un anumit nivel al scării de valori acceptate de acea societate sau a grupului din care face parte.

Dintre multiplele clasificări ale valorilor utilizate în axiologie amintim:

1. Clasificarea după: **valabilitatea valorilor:** a. valori materiale - valori spirituale, b. valori relative (banii) - valori absolute (divinitatea); **calitatea valorilor**: a. valori ideale (ce anticipează o realizare) - valori reale (concretizări ale creaţiei), b. valori pozitive - valori negative (polare), c. valori mijloc (bazate pe dorinţa

[8]VIANU, T., *Estetica*, reproducere după ediţia a 3-a, Editura Orizonturi, Bucureşti, p. 150.

de a obtine ceva concret) - valori scop (permanente, de exemplu: adevăr, bine, frumos).

2. O altă clasificare a valorilor **după obiectul lor** şi care ne interesează în mod evident este următoarea: valori economice, valori juridice, valori politice, valori etice, valori istorice, valori estetice, valori religioase. Primele patru valori sunt valori determinate de funcţiunile constitutive şi de reglementare a vieţii sociale, iar ultimele trei valori sunt determinate de cadrul existenţial, real şi potenţial al societăţii pe care acestea o definesc.

Valorile etice reprezintă nucleul oricărei morale naţionale şi determină apariţia unui câmp al drepturilor şi obligaţiilor reciproce în cadrul unor grupuri sociale, generând coduri de comportament specifice. Un sistem moral este un dat contractual în cadrul unei comunităţi şi reprezintă un produs istoric al activităţii oamenilor ce trăiesc într-o societate şi nu un sistem intrinsec exersării universale a raţiunii.

Schimbările survenite în situaţia obiectivă a grupului, pot determina modificarea parţială a idealului etic, dar elementele de conţinut ale acestuia rămân neschimbate. Datorită particularităţilor moralei, sistemele etice nu sunt concretizate in forme exacte şi nu reprezintă sisteme inchise.

O valoare etică concretizată la nivelul idealului etic reprezintă conţinutul generalizat al concepţiei umane despre sensul şi scopul vieţii. Astfel, idealurile sociale se reflectă sub forma unor idealuri morale. Această interacţiune se manifestă şi în funcţia normativă specifică a idealurilor sociale. Prin natura lor, idealurile etice nu au caracter de regulă, nu formează oprelişti, nu conţin prescripţii dar au o funcţie normativă, în sensul că servesc drept etalon în evaluarea individuală şi socială a acţiunii.

Un ideal etic este cuprins în principii fundamentale ce formulează îndatoririle grupurilor sociale, stabilindu-le direcţia de comportament. Spiritul uman urmăreşte concomitent, de veacuri, două valori fundamentale **libertatea** şi **dreptatea**, ambele realizabile doar prin corelarea valorilor etice cu cele de drept într-o lume a democraţiei. Actele de valorizare se constituie la nivelul conştiintei sociale şi au prioritate faţă de actele de preferinţă ce au loc la nivelul conştiintei individuale, deşi se realizează numai prin acestea. Valorile etice au o pronunţată legătură cu viaţa practică, atitudinea concret-istorică a oamenilor în societate presupune funcţionarea

concomitentă a unor valori morale perene, fără a căror respectare nu este posibilă nici o formă de convieţuire socială. Crearea de valori noi presupune întotdeauna depăşirea prezentului, intuirea sensului de dezvoltare a unor domenii ale vieţii sociale. Acest fapt face ca uneori o valoare să nu fie recunoscută în momentul apariţiei sale dacă e judecată după criterii prestabilite.

Actul producerii şi transmiterii unei valori marchează împlinirea forţelor demiurgice ale omului şi realizarea posibilităţilor de stăpânire şi transformare a naturii şi de umanizare a mediului înconjurator. Valoarea fiind condiţionată de prezenţa concomitentă a obiectului (cu suma însuşirilor ce-i aparţin) şi a subiectului (capabil să-l preţuiască) e evident că nu există în sine nici pentru sine, ci fiinţează ca simbioză a ceva preţuit de cineva apt s-o poată aprecia. Valoarea reprezintă o sinteză a calităţilor şi însuşirilor subiectului uman răsfrânte asupra lucrurilor cu care se află în raporturi permanente.

Valorile religioase[9] sunt şi ele dintre cele mai vechi în ordinea apariţiei lor, raportarea la ele fiind esenţială pentru înţelegerea genezei valorilor morale, juridice şi politice. Manifestările religioase au comună şi definitorie valoarea sacrului. Sacralizarea este legată şi de perpetua aspiraţie de autodepăşire şi împlinire umană, orientată spre o proiecţie ideală, absolută, transcedentă şi supranaturală. Pentru omul religios se instituie spaţii sacre, un timp şi o natură sacră. Valorile religioase sunt prin natura lor spirituale. Purtătorii lor sunt omul şi conştiinţa sa, comunitatea umană şi spiritualitatea colectivă. Valorile religioase, ca toate valorile spirituale sunt valori scop. Se bazează pe credinţă şi revelaţie, pe sentiment şi trăire şi au ca origine nu omul, ci Divinitatea.

Iubirea faţă de aproapele, speranţa şi credinţa în mântuirea sufletului sunt cele trei valori ce ocupă un loc central în religia creştină. Viaţa spiritului, harul divin, capacitatea creatoare, inefabilul naturii umane, toate acestea sunt purtate într-un vas de lut (2 *Cor* 4, 7), iar pe parcursul istoriei prevalează elementul laic, uman, sau cel sacru, spiritual, într-o dialectică ce în trecut a favorizat creştinismul, iar în timpurile moderne şi contemporane favorizează lumea laică.

---

[9]Despre promovarea valorilor pe baza principiilor umane universal acceptate şi a celor creştine, vezi şi poziţia oficială a Bisericii Catolice, exprimată de Consiliul Pontifical pentru Cultură: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/index_it.htm.

Laicizarea crescândă a lumii contemporane, relativismul, hedonismul şi pesimismul ei pun însă în criză conceptul biblic al creaţiei omului, ca fiinţă ce se automodelează continuu, într-o permanentă tendinţă spre absolutul concretizat în fiinţa lui Dumnezeu. Aceste premise deloc îmbucurătoare pentru lumea creştină fac loc îndoielilor şi speculaţiilor referitoare la perenitatea omului ca şi fiinţă creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

După prima izgonire din rai, există constatarea că omul contemporan a fost aruncat afară şi din acest rai, atât cât este, al Bisericii, ca imagine a adevăratului paradis, şi s-a trezit într-un spaţiu anonim al comunicării globale şi globalizante, în care vocea lui Dumnezeu nu mai are nici amprenta propriului spaţiu moştenit din străbuni, nici amprenta unui alt spaţiu stabil, clar, sigur, în care să se simtă el însuşi. Separarea Bisericii de Stat, mai ales separarea ostilă, a aruncat omul într-o criză din care nu şi-a revenit încă, un exemplu evident în acest sens fiind Franţa, sau în spaţiul est-european, Rusia. Precizăm însă că realitatea socio-religioasă a celor două ţări în perioada dinaintea revoluțiilor era mult diferită a uneia față de cealaltă.

În prezent, omul încearcă o nouă comunicare cu Absolutul, nostalgic fiind după linişte şi fericire interioară, el interacţionează cu o rapiditate uimitoare cu semenii săi, plăsmuind noi realităţi culturale, culegând frânturi ale ethosului din care provine, în încercarea de se afirma.

Dilema începe însă din acest punct precis: Ca ce se afirmă omul? Cine este el? De unde vine şi mai ales încotro se îndreaptă? Sunt întrebări neliniştitoare pe care fiinţa umană şi le-a pus dintotdeauna, iar astăzi se pare că şi le pune într-o manieră mai acută. Cunoaşterea culturii contemporane ne ajută să înţelegem mai bine unde şi cum se plasează omul contemporan în viaţa lui particulară, ca şi în cea publică şi socială.

Cultura are două semnificaţii fundamentale:

- În sens subiectiv şi sub aspectul ei dinamic, înţelegem prin cultură activitatea creatoare şi asimilatoare de valori, la care adăugăm, ca funcţie secundară, pe aceea de propagare a valorilor, sau, cu alte cuvinte, exercitarea însuşirilor trupeşti şi sufleteşti în vederea perfecţiunii şi fericirii omului, adică a mântuirii.
- În sens obiectiv şi sub aspectul ei static, cultura este suma tuturor acestor valori sau, altfel spus, gradul de perfecţiune şi fericire a omului şi de

desăvârşire a lumii din afară, ca realizare a activităţii omului, activitate combinată cu aceea a societăţii şi, în sens creştin, cu acţiunea harului divin şi a revelaţiei creştine”[10]

Culturii îi corespunde un anumit *modus vivendi* caracteristic epocii ce o însoţeşte, caracterizează o anumită societate şi se materializează într-o mişcare ce presupune transformări la nivelul formei şi conţinutului dintr-un domeniu artistic, dar, poate include atitudinile unei societăţi, reflectate şi la nivelul credinţelor şi practicilor religioase.

Cultura se caracterizează prin acumulări de cunoştinte din domenii ştiinţifice sau creaţii artistice reprezentate de opere de artă. Totodată putem afirma că nu are un domeniu predilect de activitate, preluând doar ce e mai semnificativ şi reprezentativ din toate domeniile, fiind astfel un corolar al realizărilor omeneşti de înaltă performanţă.

Verificarea cunoştinţelor.

1. Ce se înţelege prin valori contingente şi valori perene?
2. Desenaţi o piramidă. Împărţiţi-o în opt benzi orizontale. Dacă la baza acestei piramide (în prima bandă) aşezăm valorile ontologice: foamea, frica, setea, reproducerea; în benzile rămase libere aşezaţi în ordinea importanţei următoarele tipuri de valori: politice, etice, educaţionale, economice, religioase şi sociale.
3. Într-un clasament cultural european ce loc credeţi că se cuvine culturii române? Dar civilizaţiei din ţara noastră?
4. Argumentaţi în ce fel cultura europeană a fost sau nu influenţată de separarea Bisericii de Stat.

[10] P. Constantin, *Tragedia omului în cultura modernă*, Bucureşti, 1997, p. 40.

2. Cultul în lumea contemporană

Traducerea cuvântului românesc cult din latinescul *cultus* păstrează sensul originar, însemnând practicarea unor ritualuri religioase şi cultivarea unui anumit mod de viaţă care favorizează legătura cu Dumnezeu.

Din dorinţa omului de a ajunge la desăvârşire, reântorcându-se la modelul primar, la izvorul existenţei, s-a născut în istorie şi cultul şi cultura, ambele cuvinte având o origine comună, nu numai lingvistică, dar şi un conţinut semantic şi existenţial chiar comun.

În pofida laicizării gândirii şi vieţii din lumea contemporană, afirmăm cu toată convingerea că o cultură fără un cult adus lui Dumnezeu este rece şi fără suflet, iar un cult în absenţa valorilor culturale reprezintă o schilodire a capacităţilor creative ale omului, şi, în consecinţă, o ofensă adusă lui Dumnezeu, Creatorul omului.

Un cult fără implicarea culturii înseamnă, de exemplu, celebrarea Euharistiei în aer liber, într-o manieră simplă, redusă la esenţialul liturgic, cu abandonarea totală a lăcaşurilor de cult, a muzicii, a artei sacre, a oricărei forme de oratorie, ba chiar şi renunţarea la cărţile liturgice, la potir, patenă, etc., căci şi acestea sunt realităţi culturale.

În consecinţă vom constata că este imposibilă celebrarea cultului fără aportul culturii. Geniile cele mai profunde ale culturii umaniste sau religioase ale lumii au scrutat adâncimile spiritului, încercând să pătrundă în misterul dialogului omului cu Dumnezeu. Asimilările informaţionale, culturale dobândite de către aceştia relevă un cult spiritual cu profunzimi nebănuite. În paginile multor cărţi de spiritualitate, se ascund valori inestimabile ale omului în dialog cu divinitatea, iar aceste cărţi ar trebui să facă parte din patrimoniul universal al culturii mai mult decât alte lucrări de referinţă din domeniul ştiinţelor exacte, de exemplu.

Spiritul divin în dialog cu geniul uman, iată modalitatea ideală de fuziune între cultură şi religie[11]. Cultul reprezintă totalitatea riturilor unei religii, în dorinţa omului de a reface legătura cu divinitatea, iar cultura înseamnă tendinţa de restabilire a legăturilor cu semenii şi cu natura înconjurătoare, aşa cum era la început, când păcatul

[11]CRAINIC, N., *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, 1996, p. 64-65.

nu denaturase faţa omului şi a acestei lumi. Păcatul a adus cu sine o alterare, o pervertire a căilor de comunicare ale oamenilor între ei şi cu Dumnezeul lor.

Cultul şi cultura reprezintă modalităţile prin care omul încearcă să iasă din izolare şi să comunice cu semenii şi cu divinitatea în modalităţi mereu noi, mereu altele.

Clişeele, şabloanele, stereotipurile, acţiunile mecanice desensibilizează omul, lipsindu-l de trăire afectivă şi ca atare, acestea trebuie evitate cu orice preţ. Omul este superior oricărei realităţi terestre, şi nimic nu-l poate încătuşa, nici măcar gândurile sale şi elanurile cele mai înalte. Totdeauna el va avea aspiraţii şi scopuri finaliste, iar ultimul obstacol de învins va fi moartea, când, eliberat de orice povară şi îmbogăţit cu tot ceea ce a dorit şi creat bun şi frumos în această viaţă, se va întoarce la Creatorul său. Iată destinul omului, destin pe care orice cultură autentică, ce vrea binele real al omului, trebuie să îl slujească.

Lumea post-modernă în care trăim este caracterizată de o separare uneori chiar ostilă între valorile cultural-spirituale şi cele materiale. Multe valori din prima categorie (cultural-spirituale) sunt împinse în interiorul zidurilor bisericii sau al muzeelor, sau al altor instituţii de cultură, iar mass media promovează cu ostentaţie o cultură a banului, a plăcerii, a succesului imediat, a folosirii bunurilor şi debarasarea de acestea, imediat după golirea lor de conţinut.

Omul este stimulat să consume cât mai multe bunuri, să producă oricât de mulţi bani, în vederea achiziţionării ultimelor apariţii dictate în imperiul publicitar prin mesaje subliminale şi de uniformizare a gândirii, ceea ce face ca bunăstarea şi consumul în continuă creştere să reprezinte indicatorii unei efemere vieţi fericite şi de succes.

Aşa cum realizările personale trebuiesc raportate la standardele impuse de societate, şi consumul este dictat de interesele pecuniare ale firmelor ce finanţează campaniile publicitare finalizate cu impunerea unui produs acceptat ca fiind în vogă, nu pentru că este cel mai bun, ci pentru că este cel mai mediatizat.

Astfel, acumulările spiritului devin facultative şi ocazionale, ele suscită din ce în ce mai puţin interesul individului şi aşa sufocat de avalanşa informaţională prefabricată, cu rol de substitut spiritual.

Procedând astfel, se constată însă o reală criză de socializare şi de identificare a eului uman şi asistăm la o comunicare iluzorie, şi la o căutare a Absolutului acolo unde nu există. Asistăm, în concluzie, la o alienare a omului, la o profundă eroare antropologică de care vorbea papa Ioan Paul al II-lea. Cultura are menirea şi datoria de a-l ajuta pe om să se exprime liber, integral, autonom şi purtător al transcendenţei: „Pentru a crea cultura, era nevoie să se considere, până la ultimele sale consecinţe şi în mod integral, omul ca o valoare particulară şi autonomă, ca subiect purtător al transcendenţei de care dispune ca persoană. Trebuie afirmat omul pentru sine însuşi şi nu pentru alt motiv sau raţiune: doar pentru sine însuşi!”[12].

Norma socială[13]. În termeni formali, socializarea este procesul prin care individul îşi interiorizează normele grupului în care trăieşte.

Fiecare cultură determină un set de influenţe care variază foarte mult de la o societate la alta. Pentru ca o societate să funcţioneze eficient, membrii săi trebuie să-şi însuşească acelaşi model cultural. Oamenii sunt controlaţi în special prin socializare, astfel încât aceştia să-şi joace rolul conform modelului impus prin habitudini şi preferinţe. Fiecare persoană trebuie să înveţe să îndeplinească anumite roluri în societate în conformitate cu statutul pe care îl are.

Acest proces de socializare începe din copilărie, când se formează o anumită atitudine faţă de rolurile şi status-urile aferente. În procesul de socializare, fiecare individ se raportează la mediul social, la sistemul normativ al societăţii şi, în cursul dezvoltării sale ontogenetice prin mai multe etape ale cunoaşterii, interiorizării şi transformării în motivaţii ale propriului comportament, a cerinţelor practicii sociale, a regulilor de conduită, precum şi a diferitelor valori sociale.

Procesul de formare şi de afirmare socială a individului este caracterizat prin raportarea personalităţii sale la societate, la sistemul normativ şi valoric al acesteia.

Apariţia fiinţei raţionale presupune plasarea sa într-un raport multiplu: raportul cu natura, raportul cu ceilalţi (raportul social), raportul cu sinele (raportul omului cu

---

[12]Declaraţia papei Ioan Paul al II-lea la UNESCO, Paris, 2 iunie 1980: Vezi http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco_it.html.

[13]DOBRINESCU, I., *Dreptatea şi valorile culturii*, Editura Academiei Române, Bucureşti 1992, p. 30-31.

sine însuşi), raportul cu propriile sale creaţii materiale şi spirituale, raportul cu propria istorie personală şi socială, raportul cu divinitatea.

Pentru fiecare fiinţă umană aceste raporturi rezultate dintr-o privire analitică asupra vieţii, constituie un singur ―pachet‖ problematic, fiecare tip de raport având o pondere mai mare sau mai mică faţă de întregul "pachet".

Potrivit bilanţului de până acum al istoriei, călăuzit de raţiune, omul a dovedit că se poate situa deasupra "înţelepciunii naturii" tocmai pentru că şi-a făurit un statut uman. În perimetrul acestui statut au apărut însă şi absurdităţile comportamentului uman. Din acest motiv, pentru a menţine raporturile interumane în echilibru, omenirea a fost obligată să adopte reglementări şi norme de comportament cărora să li se subordoneze ea însăşi. Dacă echilibrele din lumea naturală se realizează în mod spontan, fără intenţii şi fără scopuri prestabilite, echilibrele din lumea umană se realizează pe baza unor reglementări ai căror autori sunt oamenii înşişi. Toate aceste reglementări poartă sigiliul umanului, atât in bine, cât şi în opusul binelui. Reglementările amintite compun sfera normei sociale, conaturale raţiunii umane. Este vorba de tot ceea ce ţine de moralitate, culturalitate, într-un cuvânt de civilizația umană[14].

Societatea umană, mă refer la cea democratică de ieri si de astăzi, este structurată esenţialmente tocmai pe normele sociale unanim recunoscute de toţi oamenii, având un caracter de universalitate[15]. Dar pentru a aplica normele sociale, a fost nevoie în decursul timpului, de realizarea unui instrument necesar reglementării raporturilor dintre individ şi societate. Normele sociale nu se situează în afara timpului. Ele depind de parametrii care determină şi configurează colectivităţile umane din punct de vedere cultural, economic, al structurilor sociale, etnice, religiose, demografice, al contactelor cu alte comunităţi, al organizării administrative, al puterii militare, al modului în care o comunitate sau alta priveşte problemele libertăţii, din punct de vedere al ponderii diferitelor generaţii în structura comunităţii etc.

---

[14]Pornind de la "Republica" lui Platon, continuând cu "Cetatea lui Dumnezeu" a sfântului Augustin, "Utopia" lui Tomas Morus, "Cetatea Soarelui" a lui Campanella, şi până la "societatea socialistă multilateral dezvoltată", şi aceasta de domeniul trecutului, oamenii au proiectat mereu modele de societate şi civilizație, însă niciunul perfect.

[15]O temă destul de anevoioasă de analiză este cea a confruntării persoanelor de religie islamică sau animistă cu lumea creştină europeană sau americană. Dincolo de declarațiile sau atitudinile de intoleranță de o parte și de alta, și pe care le speculează adesea mass media, credem că trebuie văzută, cunoscută persoana umană cu propriul bagaj, cu propria zestre culturală și religioasă.

În concret, toate articulaţiile, de orice gen, ale societăţii sunt implicate în profilul ei social şi toate aceste articulaţii sunt mobile istoric, trec prin prefaceri mai mult sau mai puţin lente, îşi modifică implicările reciproce şi, ca rezultat final, influenţează conţinutul şi dimensiunile problemelor etice ale comunităţii.

O adevarată forţă de presiune asupra persoanei sunt mediul şi ”modelele” sale îndreptate spre o bună formare morală dezirabilă social sau spre una negativă, antisocială. Numărul acestor modele este extrem de mare şi se revarsă ca un adevarat torent asupra fiinţei umane.

Verificarea cunoştinţelor şi teme de reflecţie şi aprofundare

1. Stabiliţi relaţii explicite şi pertinente între: „cult—, —temporalitate—, —cultură—, „sacru—„rit—„profan—, „ritual—cu condiţia ca fiecare relaţie să aibă cel puţin trei elemente dintre cele enunţate.
2. În ce fel normele sociale influenţează sau nu, noţiunile indicate la punctul anterior?
3. Care credeţi că sunt legăturile dintre „cult— şBiserică?

3. Interculturalitatea

În lumea contemporană, şi mai precis în spaţiul Uniunii Europene, caracterizată de o lume multiformă etnic, confesional şi lingvistic, este absolută nevoie de înţelegerea culturii celorlalţi, pentru a evita conflictele dintre culturi şi civilizaţii diferite existente în acelaşi spaţiu geografic. Din principiu trebuie admis faptul că în spaţiul UE există culturi bogate şi culturi mai sărace, europenii de vest revendicându-şi culturile bogate, iar cele sărace aparţinând noilor veniţi, extracomunitarilor din ţările sau continentele mai sărace. In noul context de după 1989, se evită folosirea sintagmelor culturi bogate-culturi sărace, sau culturi superioare-culturi inferioare, pentru a nu leza demnitatea celor ”inferiori” sau ”săraci” cultural. Poate că mai potrivit ar fi să se admită valoarea fiecărei culturi, aşa cum este ea, ”demnitatea” ei, indiferent

dacă aparține unui trib african sau gentlemenului de pe podul Londrei, deși, cu obiectivitate și decență trebuie admis faptul că universitatea din Oxford nu poate fi pusă pe același plan cu o grădiniță sau școală elementară improvizată dintr-un deșert al unei țări africane.

Există apoi culturi ale majorităţilor şi culturi ale minorităţilor, fie ele etnice, lingvistice sau confesionale. Interculturalitatea înseamnă interacţiunea sau comunicarea dintre două sau mai multe culturi. Această comunicare se încadrează în realitatea unei lumi globale în care mass media, şi mai ales internetul contribuie la transmiterea cu viteze uluitoare a oricărui gen de informaţii pe toate continentele planetei. Nu trebuie ignorat însă faptul că internetul este în primul rând un mijloc, o tehnică de comunicare, pe când conținutul comunicării, bogația lui de noțiuni, idei, sentimente, atitudini nu se realizează pe calea biților, ci prin contactul direct, interpersonal al oamenilor concreți. Comunicarea dintre culturi nu este o noutate a timpurilor noastre. Dintotdeauna oameni aparţinând diferitelor rase, religii şi zone geografice au comunicat între dânşii în pofida limitării posibilităţilor impuse de mijloacele tehnice ale vremii sau de diferite şi variate interese sociale, politice, economice, militare, etc.

Constituirea imperiilor însă, a favorizat o comunicare mai profundă între popoarele cucerite şi înglobate în graniţele lor. Aşa au fost imperiul macedonian, imperiul roman, imperiul german, imperiul austro-ungar, imperiul spaniol sau cel englez. În aceste imperii, cultura cuceritorilor a fost impusă supuşilor o dată cu impunerea puterii lor politice şi militare, ca și a religiei lor; sau o cultură superioară a asimilat culturile inferioare, precum este cazul imperiului roman. De la Constantin cel Mare, și continuând cu formarea regatelor și statelor europene medievale, creștinismul devine religie de stat, pe care într-un mod sau altul, toți trebuie să o adopte. La fel au procedat și imperiile coloniale, mai ales cel spaniol și cel portughez, cu popoarele latino-americane pe care le-au cucerit, deși nu trebuie confundată politica colonială cu munca de evanghelizare a bisericii catolice.

Sau, având mentalităţi intolerante, anumite forţe imperiale sau regale au luptat împotriva culturilor minorităţilor, aşa cum s-a întâmplat în războaiele religioase din Europa vestică. Mentalități intolerante între creștini, chiar dacă nu au generat războaie religioase, au existat și încă mai există și în spațiile Europei de est. Paradoxal, în aceste

părți, mă refer la cele supuse dominației otomane, violențele dintre creștinii aparținând unor confesiuni diferite nu au fost posibile datorită politicii unei puteri necreștine, adică cea otomană, care nu permitea revolte sau intoleranțe religioase de niciun fel; la fel cum adesea nu permiteau astfel de manifestări nici conducătorii laici, în pofida intoleranțelor existente în mentalitatea religioasă, mai ales a călugărilor și a clericilor în general. Autoritățile religioase își revendicau pentru propria confesiune deținerea integrală a adevărului religios, a dreptei credințe, considerându-i și tratându-i pe cei de altă confesiune drept eretici şi schismatici, și refuzând în consecință să comunice cu ei, sau obstrucționându-i în diferite feluri. Ciocnirea culturilor sau a civilizaţiilor a generat deseori tensiuni sau chiar războaie, sau a favorizat fenomene precum xenofobia, intoleranţa etnică sau religioasă, antisemitismul sau şovinismul.

Cultura nu este un fenomen exterior omului, ci face parte integrantă din modul său de a fi, de a gândi şi acţiona, fiind o componentă a individului şi a societăţii din care face parte. Pentru a dialoga cu semenii este, aşadar, absolut necesar să le cunoşti mediul lor cultural, iar afirmaţia este valabilă şi la nivelul culturilor unor popoare sau arii geografice arabe. În state confederative, precum Elveţia sau Statele Unite ale Americii, se poate observa mai uşor interculturalitatea, în care populaţii diferite se cunosc, îşi împărtăşesc conform principiului reciprocităţii tot ce au mai important în istoria lor culturală.

Interesant de urmărit şi cunoscut este modelul american unde, pe considerente mai mult geo-politice şi financiare, s-a creat un stat în care persoane de etnii cu totul diferite au reuşit şi reuşesc să coabiteze paşnic timp de sute de ani, dacă excludem războiul de secesiune, căci cel de independenţă reprezintă mai mult dorinţa de autonomie politică a unei confederaţii faţă de puterea imperială britanică, decât un război al unei civilizaţii împotriva alteia.

Exemplul american este urmat astăzi de Uniunea Europeană[16], care, pe considerente preponderent economice, a creat o comunitate a unor state europene care au deja o tradiţie culturală mult mai veche şi mai complexă decât cea a populaţiilor asimilate pe continentul nord american.

Dialogul intercultural în spaţiul european înseamnă nu omogenizarea sau aplatizarea culturilor respectivelor state, ci cunoaşterea lor din partea ţărilor membre şi

[16] http://europa.eu/index_ro.htm

găsirea unor puncte comune de dialog între cetăţenii acestui spaţiu geografic ce se întinde de la Atlantic până la Carpaţi. Consolidarea acestei Uniuni este destul de anevoioasă, şi va necesita parcurgerea unui drum lung şi cu multe necunoscute.

Cele 27 de state membre au o tradiţie istorică şi culturală lungă, unele de două milenii, şi va fi greu să se ajungă la o adevărată unitate în diversitate în aceste spaţii culturale atît de diferite. Învăţând din lecţiile istoriei, europenii ar putea deduce cu uşurinţă din erorile trecutului ceea ce trebuie neapărat să evite astăzi pentru a favoriza consolidarea acestei uniuni. Trebuie evitată orice marginalizare a unor culturi minoritare, ca şi impunerea unei puteri economice, precum cea a Germaniei, în detrimentul altor state mai slabe economic. Nu trebuie apoi considerată întreaga strategie a uniunii pe considerente prevalent economice sau de rivalitate cu puterea americană, de peste ocean.

Mult timp, factorul principal de coeziune spirituală a Europei a fost factorul creştin, prevalent catolic. Când religia sau Biserica însăşi, ca apărătoare şi purtătoare oficială a mesajului religios nu au mai fost considerate ca elementele de bază ale societăţii, prevalând naţionalismele sau orgoliile unor regi sau împăraţi, de atunci unitatea europeană a început să slăbească, minând din interior „creştinătatea" proiectată în gândirea şi operele unuia dintre cei mai mari teologi şi teoreticieni ai ei, Sfântul Augustin.[17]

Revoluţia franceză a propus în forme violente drepturile fundamentale ale omului şi cetăţeanului, inclusiv dreptul la libertatea religioasă, însă paradoxal, această ţară cu concepţii avangardiste în apărarea şi promovarea drepturilor fundamentale este cea care a menţinut şi menţine o atitudine ostilă faţă de Biserică. Franţa laică încă nu s-a reconciliat cu Franţa catolică. Există în mentalitatea franceză un fundamentalism politico-religios imitat astăzi de grupările de musulmani, de exemplu, atât în spaţiul european, cât şi la nivel mondial. Nu este însă intenţia noastră să abordăm aici acest ultim aspect.

Europa reprezintă o arie geografică şi multiculturală a planetei unde s-au întâlnit trei mari culturi: *anglo-saxonă, latină şi slavă.*[18] Toate trei au fost apoi profund

[17] Vezi mai ales opera *Despre cetatea lui Dumnezeu*.

[18] Europa este configurată teritorial în sens geografic în Grecia Antică. În sens politic, conceptul (europenismul) apare la sfârşitul Evului mediu, fiind atribuit credincioşilor catolici tutelaţi de Roma

influenţate de culturile antice greacă şi latină, imprimând în modul de gândire şi în comportamentul acestor popoare anumite standarde, tipologii şi sisteme logice prezente chiar şi în forme subconştiente în toată istoria acestor popoare.

Spaţiul european, deşi este marcat profund de gândirea aristotelică sau cea platoniciană, sau de creştinismul catolic diferit de cel ortodox, din păcate, a îndurat şi mai îndură încă urmările unor imperii care au pus în conflict popoare, culturi şi civilizaţii.

Putem aminti, ca titlu informativ, imperiul austro-ungar, imperiul ţarist sau cel otoman. Populaţiile care au suportat în trecut oprimarea imperialismului stau acum la masa comună a tratativelor de la Bruxelles sau Strassbourg, stabilind criterii şi priorităţi ale aderării lor la casa comună europeană. Este surprinzător să constatăm cum interesele şi obiectivele UE sunt prevalent economice, comerciale şi mai puţin idelogice, culturale şi prea puţin religioase. Unul din marii pionieri şi ideologi ai UE, economistul francez Jean Monnet (1888-1979), a afirmat că acest proiect de unitate a popoarelor europene, ar trebui început cu promovarea şi respectarea valorilor culturale; ceea ce însă se constată mai puțin în dezbaterile europarlamentarilor sau în dezideratele popoarelor intrate în Uniune.

Europa este marcată şi de mari decalaje culturale şi economice datorate unor conjuncturi istorice în care imperii, precum cel otoman, austro-ungar şi ţarist, au opus popoare contra altor popoare, toate creştine, generând sentimente naţionaliste fundamentaliste ce au stat la baza primelor două Războaie Mondiale care au decimat zeci de milioane de oameni, iar în al Doilea Război Mondial au căzut victime inocente şi câteva milioane de evrei şi rromi.

---

papală. Dacă până în sec. al XVIII-lea, Europa se suprapunea cu Occidentul, de la sfârşitul acestui secol, Rusia „intră" în Europa, semn că aceasta a devenit o realitate politică vie. Europa modernă a naţiunilor este rodul Revoluţiei Franceze datorită aspiraţiilor revoluţionarilor cât şi a consecinţelor politice survenite ulterior.

Prima revoluţie cu adevărat „europeană", cea de la 1848, a confirmat solidaritatea revoluţionarilor şi a stimulat schiţarea unor planuri federative. Primele instituţii europene reale se nasc în 1957 când intră în vigoare tratatele de la Roma cu privire la utilizarea energiei atomului (EURATOM), iar din 1968 se formează Comisia Economică Europeană (CEE) pentru unificare vamală.

În 1992 Tratatul de la Maastricht marchează începuturile unei Europe unite din punct de vedere politic; până atunci, ne referim la perioada postbelică, exista o unitate europeană doar în ceea ce priveşte Piaţa Comună şi cuprindea doar statele occidentale: Cfr. O. Pecican., *Europa, o idee în mers*, Editura Universităţii Babeş Bolyai, Cluj Napoca 2004, p. 5.

Pentru a evita aceste tragedii ale trecutului recent, personalităţi ale vieţii publice, politice, economice ce au responsabilităţi în cadrul UE, trebuie să ţină cont neapărat de cauzele care au generat un trecut atât de tragic, pentru a-l putea evita.

O unitate europeană[19] bazată doar pe criterii economice va genera neîncredere, frică şi complexe şi o concurenţă în care statele mai slabe vor rămâne mereu în urma celor puternic dezvoltate, aşa cum au fost, de fapt, tot timpul în istoria bimilenară a acestui continent. Fiecare popor şi-a revendicat dreptul la autonomie, la respectarea propriilor valori culturale religioase sau laice. Este pentru prima dată în istoria acestui continent când toate cele 27 de ţări sunt invitate să-şi prezinte într-un cadru comun propriile produse, bunuri şi servicii. Se simte însă prea puternic sentimentul apartenenţei la o etnie, la o religie proprie, şi este prea firavă conştiinţa apartenenţei la o uniune în care primează drepturile individuale şi colective, multiculturalitatea şi respectarea diversităţii.

Cel puţin, pentru estul Europei, aceste accente naţionaliste, ale unei suveranităţi politico-ideologice, dar superfluă în conţinut cultural, sunt destul de evidente, deşi în această parte de lume se practică reverenţele în faţa „imperialismului pozitiv occidental" caracterizat de bunăstare economică şi de mirajul eurodivinităţii atotcuceritoare.

În convulsiile prezentului, marcate de imigrare, schimbări profunde economice, instabilitatea multor cetăţeni, destrămarea familiei, permisivismul legal ce ignoră nu numai Evanghelia, dar şi principii ale eticii naturale, Europa este în căutarea unui set de valori comune, apărate de legi şi instituţii comune, compatibile care să permită *unirea celor doi plămâni* ai continentului (cel de Vest şi cel de Est), într-un singur corp unic în diversitate. Dacă se face o investigație în rândul multelor milioane de emigranți în statele UE, se poate constata cu ușurință că prima și principala lor problemă este cea financiară, materială, banul devenind adesea nu un mijloc pentru realizarea unor scopuri civice și culturale, ci un scop al vieții lor. De fapt, acești mulți imigranți, în

[19]Din punct de vedere spaţial, unificarea europeană se realizează dinspre Occident spre Răsărit, prin parteneriate de pace ca prim pas prealabil al aderării statului respectiv la structurile de securitate euroatlantice. Din punct de vedere economic, unificarea vizează instaurarea unei economii de piaţă în Răsărit şi atingerea unui grad de competitivitate ridicat. În general, unificarea se face pe domenii, statele candidate la intrarea în UE fiind sfătuite să-şi armonizeze legislaţiile interne cu cele ale Uniunii, în ceea ce priveşte învăţământul, sănătatea, legislaţia economică, etc. Domeniul în care rezultatele unificării sunt cele mai evidente sunt cel vamal şi monetar. Vezi: GYEMANT, L., *Istoria Europei*, Editura Universităţii Babeş Bolyai, Cluj Napoca 2004, pp. 17-19. PECICAN, O., *o.c*., p. 21.

fața celor ce le oferă de muncă, nu sunt considerați sub aspectul lor etnic, cultural, religios, ci sunt simple ”obiecte” ce muncesc. Si, în acest context, şi firavele lor dorințe de afirmare culturală sau etnică, se estompează aproape până la anihilarea lor.

Credem că în momentul actual Biserica Catolică ar trebui să reflecteze cu mai multă seriozitate şi inteligenţă la mesajul, *kairos-ul* prezentului, iar celelalte Biserici, atât ale Occidentului, cât şi ale Orientului european, ar trebui să-şi readucă aminte de timpurile când erau una în unica Biserică a lui Cristos, pentru a sta ca mărturie valabilă şi validă timpurilor prezente şi viitoare. Nu putem însă să nu apreciem eforturile inteligente şi conjugate (clerici cu laici împreună) pe care le depun instituţiile Bisericii Catolice, atât la nivel central, cât şi naţional, sau diecezan, pentru a actualiza într-un mod eficace conţinutul mesajului creştin. Ar fi suficientă doar o privire sumară asupra structurilor şi activităţilor catolice pentru a ne convinge de acest lucru[20]. Si totuşi, nu trebuie ignorat faptul că orice reformă înseamnă în primul rând nu modificarea, anularea unor structuri sau crearea altora, ci înseamnă mai ales o reformă a minţii şi comportamentului după modelul şi învăţătura lui Cristos, Calea, Adevărul şi Viaţa, Alfa şi Omega al istoriei; aceasta în cazul în care Europa vrea să se mai denumească creştină.

Învățând din lecţiile trecutului, Bisericile trebuie să ştie clar că orice compromis politico-doctrinar nu dă roade pe termen lung. Renunţarea apoi, la orice orgoliu uman şi ambiţie de a sluji prevalent o anumită structură bisericească, precum şi ascultarea umilă şi fidelă faţă de Cristos, sunt condiţii *sine qua non* atât ale păstrării autenticităţii creştine, cât şi ale promovării reale a unei uniuni de popoare zămislite de creştinism.

Visul papei Silvestru al II-lea şi al împăratului Otto al III-lea de la începutul mileniului al doilea de a constitui o familie creştină occidentală, punând în comun patrimoniul pur religios alături de cel laic, statal, ar trebui să devină un model cu valoare de simbol atât pentru europarlamentari cât şi pentru întregul cler al Europei, indiferent de apartenența lui confesională.[21]

---

[20] Vezi, de exemplu, site-ul Vaticanului: www.vatican.va, sau site-ul Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi: www.ercis.ro.

[21] Dintre proiectele de unificare europeană, amintim:

A. cele patru proiecte prezentate de istoricul francez Jean-Baptiste Duroselle:

1. unificarea după principiu (fidelitatea faţă de Biserica Catolică).
2. unitate în diversitate (utilizat în cadrul imperiilor habsburgic şi rusesc, dar în lipsa consensului sau urmărirea căilor paşnice).

Laicizarea progresivă a gândirii şi vieţii omului european dacă, pe de o parte favorizează o mai bună cunoaştere şi respectare a drepturilor individului şi cetăţeanului, pe de altă parte îl îndepărtează mereu mai mult de Creator, în care toţi ar trebui să se regăsească fraţi.

Imnul Uniunii Europene, adică *Oda bucuriei* din Simfonia a IX-a a lui Beethoven, pe versurile lui Schiller[22], face referire la o stea curată ca punct de reper şi motiv al bucuriei popoarelor înfrăţite. Rămâne însă de identificat conţinutul şi mesajul acestei stele.

Dialogul european adevărat este un dialog al culturii, ca fundament al oricărei alte valori de durată, nu de tranziţie. Poposind puţin asupra acestei afirmaţii pe care o considerăm deosebit de importantă, ne surprinde lejeritatea şi graba cu care a fost abordată problema reformei şi a uniformizării legislaţiei europene în domeniul învăţământului universitar care, de la o formă de învăţământ ce are rolul de a pregăti

---

3. unitate prin forţă (Napoleon, Hitler).
4. unitate prin acord reciproc.

B. Existenţa unor idei culturale ce pot fi asimilate principiului unificator în diferite momente ale istoriei şi care nu au produs efecte politice.

1. Umanismul ce substituie omul preocupărilor teocratice până în sec al XVI-lea.
2. Renaşterea, ce a reunit minţile Europei în „Republica literelor", patria cosmopolită ce avea o pătură intelectual-culturală de cetăţeni europeni.
3. Barocul.
4. Romantismul ce a fost marcat de curentul „sturm und drang" care a stimulat frenezia creatorilor vremii, influenţaţi de liberalism şi ulterior de naţionalism.
5. Amintim şi „La belle epoque" a unei Europe filistine din punct de vedere artistic, idee ce a străbătut curentele novatoare ale epocii, de la dadaism, futurism, până la suprarealism. De remarcat este faptul că în perioada avangardei, nu au existat conducători politici precum în Renaştere şi Iluminism care să vizualizeze o „comunitate", în virtutea modei ce impunea o idee. Vezi: PECICAN, O., *o.c*., p. 8.

[22] Slavă ţie, stea curată,
Voie bună pe pamânt!
Astăzi te simţim aproape,
Sol din rai, cu soare sfânt;
Vraja ta aduce iarăşi
Pe popor lângă popor;
Toţi pe lume fraţi noi suntem
Când apari uşoară-n zbor.

Cine a avut norocul
De prieteni buni să dea,
Cine ştie ce-i iubirea
Lângă noi cântând să stea.
Fericit un suflet drag
Te poate face pe pământ;
Cine n-a simţit iubirea
Plece dintre noi plângând!

elitele culturale, s-a transformat într-un sistem al unui învăţământ populist, în care statul nu este dispus să investească precum odinioară. Sau, avem impresia că în politica statală europeană se dorește mai mult ca generațiile tinere să fie slab pregătite cultural, pentru a putea fi manipulate cu ușurință de guverne și de forțele politice și economice, așa cum cu doar două decenii în urmă tinerii şi nu numai erau obiectul predilect al ideologiilor comuniste de partid.

Pe termen lung, reforma învăţământului superior, cu multe aspecte discutabile, dacă nu clar, evident negative, propusă de Declaraţia de la Bologna din 19 iunie 1999 loveşte în valoarea ştiinţei în sine, ca ideal şi bază a adevăratului progres uman. Învăţământul populist, atragerea cu orice preţ a cât mai mulți studenţi în universitate nu face decât să degradeze valori consacrate, să anihileze reputaţia universitară şi să banalizeze ştiinţa.

Recunoaştem importanţa procesului Bologna în cele trei mari scopuri, pozitive, ce şi le propune, şi anume inteligibilitatea titlurilor, sistemul creditelor transferabile şi mobilitatea studenţilor.[23] Pe de altă parte, însă, se constată cu durere degradarea culturală a tinerelor generaţii, relativizarea oricărui principiu sau valoare, absolutizarea eului individual şi negarea oricărei autorităţi, fie ea laică sau religioasă, pur politică, economică sau eminent culturală.

După lunga iarnă a comunismului, acum se culeg roadele unei inerţii culturale, ale unei politicizări a culturii, ale unei lipse grave de sensibilitate faţă de importanţa vitală a patrimoniului cultural al trecutului ca fundament şi liant al prezentului. Iar individul care în comunism era văzut ca un simplu număr într-un proces dialectic al unei economii falimentare, acum se pierde tot ca un număr în anonimatul globalizării, al mondializării informaţionale. Credem aşadar că actuala criză este în primul rând una identitară umană. Recesiunea economico-financiară poate fi uşor depăşită, comparativ cu recuperarea identităţii omului, cetăţeanului şi creştinului european.

Deasupra noţiunii de stat, a etniei, a ideologiilor politice sau economice trebuie să stea omul, în toată splendoarea şi identitatea sa de fiu al lui Dumnezeu şi cetăţean al unui spaţiu cultural, în care legile statale naţionale sau europene trebuie să-i slujească lui, şi indirect lui Dumnezeu, Creatorul său, şi izvorul oricărei ordini şi puteri în lume.

[23] http://www.cnfis.ro/fd/bologna/documente.html.

Nu pledăm pentru o reîntoarcere la teocraţia medievală, conştienţi fiind de importanţa vitală a separării Statului de Biserică. Credem însă că cele două instituţii, autonome dar nu rivale, sunt chemate să colaboreze la refacerea chipului integral al omului. Drumul spre Dumnezeu este un drum pe care păşeşte omul, creatura lui predilectă, iar Biserica are menirea de a spune cine este Dumnezeu şi cine este omul, creat după chipul şi asemănarea sa. Dintr-o simplă deserventă a cultului, cum adesea și greșit este privită mai ales în spațiul creștin ortodox, biserica trebuie considerată în dimensiunea ei transcendentală, dar și de slujitoare a omului în existența lui concretă și completă, trup și suflet.

Toate celelalte ştiinţe apoi, care au legătură cu omul în esenţa sa, sau scrutează direct în profunzimea minţii si a identităţii umane, sunt chemate să colaboreze cu Biserica în descoperirea şi afirmarea unui adevăr comun şi unic, izvor din care îşi trag seva atât raţiunea cât şi credinţa. Această idee de fond credem că ar trebui să fie prezentă în iniţiativele de reformă a învăţământului la orice nivel, mai ales în disciplinele din zona socio-umanistă.

Trebuie să înţelegem, să raţionăm pentru a crede, şi trebuie în acelaşi timp să credem pentru a înţelege corect atât pe Dumnezeu, cât şi omul şi lumea. Enciclica *Fides et Ratio* a papei Ioan Paul al II-lea din 1998[24] nu face altceva decât să întărească această convingere că pentru o adevărată înţelegere şi promovare culturală a omului în spaţiul în care el trăieşte, este nevoie de cele două „arme**",** raţiunea şi credinţa**.**

Pentru a respecta acest adevăr, această necesitate, discursul nostru merge în două direcţii distincte, dar complementare în finalitatea lui: *dialog intercultural şi interreligios.* Cine va poseda cunoaşterea propriei identităţi culturale, va avea şi forţa de consolidare a securităţii individuale şi colective în spaţiul european.

Dialogul intercultural şi interreligios devine imperios, presant în Uniunea Europeană. Tensiunile dintre etnii şi religii sunt rezultatul necunoaşterii şi neînţelegerii dintre indivizi şi popoare. Cunoaşterea reciprocă la nivel cultural laic şi religios va scoate în evidenţă platforma comună doctrinală şi morală a creştinismului ca şi liant al Europei. Însă în noul context european, cu zeci de milioane de necreştini, catolicii sunt îndemnați să recunoască și să contribuie la progresul valorilor spirituale, morale și

[24]http://www.vatican.va/edocs/ENG0216/_INDEX.HTM.

socio-culturale care se găsesc în alte religii[25]. Moștenitori ai unui trecut plin de neînțelegeri, conflicte și războaie, creștinii de astăzi trebuie să facă lumină asupra trecutului și să ierte greșelile grave ale înaintașilor, încercând să se cunoască reciproc, și împreună să construiască dreptatea socială, apărând valorile morale, pacea și libertățile tuturor[26].

Istoric vorbind însă, Europa s-a cristalizat în formă latină, catolică, iar estul continentului într-o formă tot creştină, dar greco-bizantină, adică ortodoxă. În istorie divergenţele etnice, strategiile geopolitice şi ambiţiile personale au avut efectul nefast de a rupe cămaşa necusută a Bisericii lui Cristos, sfâşiind şi trupul european. Iar în Evul Mediu târziu a mai intervenit o sciziune în trupul Europei, o schismă occidentală în care rivalităţile etnice, naţionaliste, sau, tot la fel, ambiţiile personale, au scindat creştinătatea occidentală.

Cronologic vorbind, creştinismul bimilenar european a creat disensiuni grave de două ori în istorie, o dată la interesecţia dintre cele două milenii şi a doua oară în Evul Mediu tîrziu. Va fi oare capabil astăzi creştinismul să-şi repare erorile trecutului, dar care îndurerează atât pe Dumnezeu, cât şi pe oamenii de bună credinţă? Papa de pie memorie, profet al unor timpuri noi, Ioan Paul al II-lea, în primăvara anului jubiliar 2000 a cerut Bisericii şi lumii iertare pentru greşelile pe care în trecut sau în prezent le-au săvârşit unii oameni ai Bisericii[27], contribuind astfel şi la divizarea creştinătăţii sau împiedicând refacerea unităţii ei. Lecţia dată de acest papă profetic trebuie să ne îndemne la evitarea oricărei forme de intoleranţă religioasă sau de respingere culturală. Este nevoie astăzi de valori spirituale pe baza cărora să se poată proiecta o ”casă comună”. Soluționarea gravelor dificultăți naționale sau internaționale nu reprezintă doar o problemă de natură economică sau de organizare juridică sau socială, dar recere valori precise etice și religioase[28]. Profundele diviziuni politice și sociale provocate de ideologii trecute sau prezente pot fi anulate de o platformă comună spirituală și culturală. Religiile trebuie să pună în comun patrimoniul lor referitor la om și la

[25]Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine, *Noastra aetate*, nr. 2, în Enchiridion Vaticanum, vol. 1, Vatican 1979, nr. 2, p. 479.
[26]Ibidem, nr. 3, p. 481.
[27]http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_en.html.
[28]IOAN PAUL al II-lea, Enciclica socială *Centesimus annus* (01.05.1991), nr 60, în Enciclice, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice Bucureşti, Bucureşti 2008, p. 492-493.

demnitatea lui de creatură a unicului Dumnezeu. Pe lângă pastrarea propriei fizionomii confesionale, fiecare religie sau confesiune creştină trebuie să-şi dea aportul, în colaborare cu toate celelate, la un bine comun, al omului concret care, dacă adesea devine un simplu obiect de muncă al statului sau patronilor, cu atât mai mult trebuie să devină centrul de interes al instituțiilor religioase.

Verificarea cunoştinţelor şi teme de reflecţie şi aprofundare

1. Prezentați și descrieți moduri de comunicare folosite de oameni de-a lungul epocilor socio-istorice.

2. Cultura unui popor: a) se obţine prin asimilarea unei culturi inferioare/superioare? b) se creează prin mijloacele proprii ştiinţifice şi artistice? c) se impune într-un cadru instituţional? Argumentaţi răspunsul.

3. Care consideraţi că este factorul de coeziune din cadrul societăţii civile americane, datorită căruia fiecare cetăţean al acestei ţări îşi poate împlini „visul american”?

4. Există etnii, naţiuni care îşi urmăresc autonomia culturală proprie, caz în care se ajunge la o enclavizare spirituală?

5. Cum ar arăta un dialog intercultural între aceste tipuri de etnii, state (dacă ar exista) sau între acestea şi naţiunile permeabile la asimilări de valori culturale exterioare?

6. Ce pondere şi ce însemnătate au în educaţia unui cetăţean român: mijloacele audio-video proprii, mass-media, internetul, Biserica?

7. Ce semnificaţii personale, naţionale, europene are cuvântul „morală”?

Bibliografie

CARRIER, H., *Vangelo e culture da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Vatican, 1987.
IDEM, *Dizionario della cultura per l'analisi culturale e l'inculturazione*, Vatican, 1997.

CARTEA sinodală, Sapientia, Iaşi, 2006.

CONCILIUL Ecumenic Vatican II, Nyiregyhaza, 1990.

DIZIONARIO comparato delle religioni monoteistiche. Ebraismo, Cristianesimo, Islam, Casale Monferrato, 1998[2].

DRIMBA, O., *Istoria culturii şi civilizaţiei*, 11 vol, Bucureşti, 2003.

FAVARO, G., *Il dialogo interreligioso*, Brescia, 2002.

FILORAMO, G., *Manual de istorie a religiilor*, Bucureşti, 2004.

IOAN Paul al II-lea, *Fides et Ratio (enciclica),* Editura Presa Bună, Iaşi, 1999.

JOURNAL for the study of religions and ideologies, nr 1-12, Cluj, 2002-2005.

MARROU, H. I., *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, Bucureşti, 1997.

MARTINETTI, G., *Stiinţă şi credinţă în Dumnezeu*, Bucureşti,1995.

MIHAILOVICI A., *Istoria culturii şi civilizaţiei creştine*, Bucureşti, 2001.

PONTIFICIO Consiglio per il dialogo interreligioso, *Camminare insieme*, Vatican, 1999.

IDEM, *Dialogo interreligioso nell'insegnamento religioso della Chiesa Cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005)*, Vatican, 2006.

RADU, G., *Cultură şi civilizaţie, repere istorice şi axiologice*, Bucureşti, 1999.

TAMAS, C., *Crize contemporane: Disoluţia sacrului*, Iaşi, 2002.

VASILESCU, E., *Istoria religiilor*, Bucureşti, 1982.

II. NOUA EUROPĂ.

REFLECŢII CULTURAL-RELIGIOASE

Astăzi, se vorbeşte mult de noua faţă a Europei. Dacă există aşa ceva, ne punem întrebarea în ce constă această noutate? Iar pentru a remarca noutatea, este logic că trebuie să avem o cunoaştere suficientă a vechiului ei chip. Un autor american, Hamilton Fish, crede că în decursul istoriei, europenii nu au făcut altceva decât să rivalizeze, să încheie tot felul de alianţe, să le încalce şi să se lupte între ei[29]. Chiar dacă afirmaţia este unilaterală, nu putem să nu remarcăm şi partea ei de adevăr. Şi monarhii s-au luptat între ei în epoca feudală, şi republicile au fost rivale în epoca modernă şi contemporană, iar rivalităţile economice, politice, diviziunile religioase au fost şi rămân o constantă a continentului nostru.

Dacă aceste rivalităţi şi conflicte au marcat şi marchează Europa, ne întrebăm care sunt factorii, elementele de unitate care actualmente, de exemplu, îi permit unui român din Moldova să circule nestingherit şi cu plăcere până la Atlantic, sau în extemitatea nordică a continentului, sau pe malurile turceşti ale Mediteranei? Credem că tocmai spiritul de concurenţă, de rivalitate condus de nişte legi ale fair play-ului permit oamenilor din bătrânul continent să circule oriunde. Chiar dacă ajungând în Turcia, un creştin trebuie să respecte cultura şi religia islamică, fără a face vreo aluzie ironică la modul cum sunt îmbrăcate femeile musulmane, el se simte totuşi în siguranţă şi îi place să constate bunăstarea şi frumuseţea locurilor şi a oamenilor, elementele marcante de civilizaţie, în toate domeniile. Acelaşi lucru îl poate constata un musulman într-o ţară ortodoxă precum Grecia, sau într-una catolică, precum Italia, care, pe lângă multe alte particularităţi, este şi un muzeu în aer liber. Aşadar, putem înţelege uşor că Europa este foarte diferită în bogăţiile ei culturale şi religioase, este apoi rivală economic şi politic, dar are un element fondant, dominant de-a lungul timpurilor, şi acesta se numeşte civilizaţie; Europa reprezintă în acest sens o

[29] FISH, H., *Pearl Harbor, Yalta şi trădarea Europei,* Editura Venus, Bucureşti 1993, p. 8.

comunitate a civilizaţiei[30], o civilizaţie comună ce a fost posibilă datorită unui element comun, fundamental, creştinismul. De altfel, până în timpurile recente, acest spaţiu a fost denumit ”creştinătatea”. Considerăm ca absolut necesară în orice demers de cunoaştere a Europei, investigarea în identitatea creştină a continentului nostru. Acest continent s-a format ca o comunitate creştină a popoarelor occidentale şi orientale. Dogma creştină, papalitatea şi instituţiile Bisericii, imperiile occidentale şi cele orientale, toate au un rol determinant în formarea ”creştinătăţii”. Unitatea ei structurală şi dogmatică este însă pusă la grea încercare de orgolii personale sau naţionale, de reformele protestante, ca şi de gândirea laică, începând de la sfârşitul Evului Mediu. Astăzi, confesional şi cultural, creştinătatea europeană este scindată în trei mari blocuri: catolicism, protestantism şi ortodoxism[31]. Ce au în comun aceste trei blocuri? Toate trei sunt creştine, deci au o definiţie comună a persoanei umane, definiţie îmbogăţită de conceptul grec al individualităţii şi de cel roman al justiţiei şi cetăţeanului[32]. Constatăm aşadar că identitatea Europei reprezintă de fapt definirea identităţii omului.

Mai mult decât un spaţiu geografic, despărţit de Asia, Africa şi America, Europa reprezintă un spaţiu cultural creştin, care mai ales din perioada Renaşterii începe să gândească laic, şi îşi îndepărtează acţiunile de principiile etice sau morale creştine. La începutul secolului al XVI-lea, opera lui Niccolo Machiavelli ”Principele”[33] prevestea deja această criză a conştiinţei unităţii europene. Criza aceasta a marcat însă şi începutul unei creşteri, a unei maturizări care şi-a arătat roadele în plan economic, social şi politic, Europa începând să domine scena lumii, până la apariţia altor superputeri rivale în timpurile noastre[34].

Astăzi, din mersul general al lucrurilor, constatăm în Europa tendinţele unei unificări monetare, administrative şi juridice. Ne întrebăm însă cum vor fi posibile acestea, din moment ce este în criză gravă identitatea cultural-religioasă a bătrânului continent. Elementul fondant al identităţii europene îl va da tot definiţia despre om,

---

[30] Cf. CARTON, L., *L'Union européenne*, Dalloz, Paris 1994, pp. 8-30.
[31] Vezi articolul *christianity* în Enciclopedia Britannica, vol. 5, Chicago 1970, pp. 693-700.
[32] PHILIP, A., *For a European Policy, în The Absent Countries of Europe*, Schriftenreihe der Osteuropa, Strasbourg, 1958, p. 258.
[33] MACHIAVELLI, N., *Principele*, Editura Mondero, Bucureşti, 2005.
[34] Este foarte interesant de studiat tema istoriei Europei în paralel cu cea a unei conştiinţe europene. Vezi: DUTU, A., *Ideea de Europa şi evoluţia conştiinţei europene*, Editura All Educational, Bucureşti, 1999.

despre natura şi vocaţia lui la a construi nu numai o cetate aici, pământească, ci şi de a contribui la instaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu pe acest pământ. In esenţă, definiţia despre Dumnezeu nu a modificat-o nimeni, chiar dacă în cadrul întâlnirii mondiale a tinerilor de la Köln din luna august 2005, papa Benedict al XVI-lea şi-a exprimat dezacordul faţă de atitudinea multor creştini care din religie şi implicit din Dumnezeu îşi creează un model, un chip conform cu propriile interese sau fantezii[35], aşa cum copii îşi construiesc propriile chipuri în munca individuală a traforajului.

Andrei Marga crede că identitatea europeană gravitează în jurul unor concepte de bază: cunoaşterea, raţionalitatea, dreptul, individualismul, persoana umană, adevărul şi sfera publică[36]. Credem că Marga are dreptate în afirmaţiile sale, însă va mai trece timp până când să se ajungă la o conştiinţă comună a unui set şi sistem de valori şi principii acceptate de toţi, conştienţi de importanţa lor vitală. Deocamdată, spaţiul est european este încă în reconstrucţie din toate punctele de vedere, după lunga iarnă a comunismului, iar Vestul se zbate în propria neputinţă a unor generaţii îmbătrânite, prea puţin interesate de propriile rădăcini culturale şi prea slabe în a purta un dialog eficace cu zecile de milioane de noi veniţi, creştini, musulmani sau de alte religii.

Este nevoie astăzi de un nou cetăţean european, conştient de propriile valori şi de apartenenţa la o anumită cultură, având un sistem unitar de valori şi legi care să-l promoveze şi să-l apere. Din păcate, adesea conştiinţa unei unităţi europene a fost promovată doar de elite intelectuale, sau de mari diplomaţi sau alte persoane luminate. Astăzi, masele largi de populaţie au în comun doar moneda unică sau dorinţa de a o avea. Sentimentul larg al apartenenţei la un spaţiu cultural care îţi conferă o anumită identitate şi demnitate rămâne mai mult un deziderat decât o împlinire. Este nevoie ca forţele şi instituţiile culturale, politice, religioase să-şi dea mâna pentru realizarea unei case comune, a unui bine comun, care nu anihilează identitatea naţională, dar o priveşte ca o parte a unui mare întreg.

[35] http://www.ratzingerbenedettoxvi.com/omeliamarienfeld.htm.
[36] MARGA, A., *Filosofia unificării europene*, Cluj, 1995.

III. ROMÂNIA ÎN NOUL CONTEXT POLITIC ŞI CULTURAL EUROPEAN

Problema interculturalităţii în România trebuie plasată atât în contextul larg european, cât şi în cel local, privită din perspectiva istorică a unirilor din 1859 şi 1918, două etape fundamentale în constituirea statului unitar român, plurietnic, pluricultural şi multiconfesional. În acest stat, consecinţele dominaţiei otomane sau austro-ungare sunt evidente, mai ales în Transilvania, unde avem un mozaic de etnii, culturi şi religii diferite. Peste populaţiile tradiţionale română şi maghiară, s-au suprapus ori s-au adăugat germanii, colonizaţi cu ajutorul coroanei catolice habsburgice sau, ulterior, al imperiului austro-ungar în cadrul unei politici de coexistenţă paşnică cu celelalte naţiuni. Sunt apoi minorităţi ale cehilor, slovacilor, armenilor, evreilor, rromilor, etc., care toate împreună, alături de naţionalităţile mai sus menţionate formează un mozaic în care au funcţionat toleranţa şi înţelegerea, chiar dacă fiecare etnie a preferat să meargă înainte închisă mai mult în limitele propriei istorii şi tradiţii culturale şi religioase.

Când însă, dintr-un motiv sau altul, o etnie sau o grupare religioasă a trebuit să intre în dialog sau să se confrunte cu o alta, atunci atât toleranţa cât şi înţelegerea, spiritul de reconciliere sau de simplu respect al drepturilor celuilalt la autodeterminare, nu au mai funcţionat cum trebuie. Un caz clasic este cel al românilor ortodocşi care, în conjunctura favorabilă catolicismului de la începutul secolului al XVIII-lea, au decis să adere la unirea cu Biserica Romei. De atunci şi până în prezent acest fapt nu a fost acceptat de către Biserica Ortodoxă Română, ceea ce face să continue tensiunile dintre catolici şi ortodocşi, iar autorităţile statale româneşti au continuat să ducă o politică favorabilă Bisericii Ortodoxe majoritare.[37]

La nivelul general al culturii europene, România are de recuperat un mare handicap în raport cu valorile culturale europene, handicap generat de politica

[37] Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor, la articolul 27 recunoaşte şi aprobă confiscarea abuzivă a bunurilor Bisericii Greco-Catolice de către regimul comunist în anul 1948, bunuri primite în acei ani şi rămase pînă astăzi în proprietatea Bisericii Ortodoxe Române: Cfr. http://www.cultura.ro/Files/GenericFiles/LegeaCultelor-Nr489-2006.pdf

comunistă care a ţinut închis acest popor în propriile graniţe iar ideile le-a blocat dincolo de frontiere, aşa cum a afirmat preşedintele american John F Kennedy în vizita făcută în Republica Democrată Germania în luna iunie a anului 1963, referindu-se însă la contextul general creat de scindarea Europei în cele două blocuri politice, militare şi ideologice.

România se plasează în zona central estică a continentului european, în zona munţilor Carpaţi ce se unesc apoi cu Balcanii, făcând din ţara noastră o ţară balcanică, geografic dar şi cultural vorbind. Spaţiul acesta geografic muntos, ondulat dar şi de câmpie, divizat de munţi în zonele estică şi vestică, orientală şi occidentală, la care se adaugă zona dobrogeană, maritimă, dă o coloratură particulară mentalităţilor şi culturilor locale care însă, toate împreună, mai puţin Transilvania, privesc spre lumea occidentală ca spre o „străinătate".

Lungile decenii de izolare comunistă, de iarnă rece a unei lumi ţinută după cortina de fier, au favorizat în societatea românească, mai ales în cea rurală, menţinerea unui sentiment tradiţionalist, conservator şi defensiv al unor valori folclorice populare şi culte proprii pervertite însă de ideologia atee comunistă.

Această cultură populară, pusă în valoare şi promovată de genii literare precum Coşbuc sau Creangă, n-a fost prea agreată de ideologia comunistă care a dezvoltat mai mult cultura muncitorului proletar şi a lumii noi purtând stindarde roşii şi elogiind marii ei conducători şi partidul unic.

Încorsetată în propriile iluzii otrăvitoare de neam şi religie, ideologia comunistă a creat un mit, o enormă eroare antropologică, un mare castel pe nisip, un colos cu picioare de lut ce s-au dărâmat jalnic după 1989, lăsând însă în urmă o pustietate culturală, ideologică, religioasă din care România încă nu şi-a revenit.

Actualmente, pericolul mare în care deja a intrat omul din această ţară îl reprezintă fascinaţia şi goana după bani şi bunăstare materială, uitând sau chiar abandonând totul: părinţi, familie, locuri natale, ba chiar şi religia şi principiile după care şi-au călăuzit viaţa în timp, un întreg şir de generaţii anterioare.

Este adevărat că o promovare umană implică atât bunăstarea intelectuală, spirituală cât şi cea materială. Cultura şi civilizaţia merg strâns unite şi contribuie la dezvoltarea integrală a omului. După 1989, ca un popor de înfometaţi, deposedaţi de pământ, animale, utilaje agricole, ţăranul şi muncitorul român s-au năpustit spre

magazinele occidentale, vrăjiţi de vitrinele aranjate pe baza analizelor de marketing, de galantarele pline cu alimente, prestând absolut orice muncă pentru a-şi umple buzunarele sau conturile cu „euroi", şi au ignorat faptul că Occidentul are şi atâtea universităţi şi instituţii de cultură, că are muzee, parcuri, monumente în aer liber etc.

Din sistemul aproape militarizat în care trăia, românul emigrant acum a ajuns într-o libertate pe care nu o înţelege şi în care nu se regăseşte. Deşi simte nostalgia locurilor natale, nu vrea să se întoarcă la ele. Politica partinică şi învrăjbitoare de spirite, corupţia şi haosul din economie, din politică şi din societate în general, îi determină pe cei plecaţi să nu revină aici decât în concediu, iar pe cei rămaşi aici să privească cu nostalgie şi insatisfacţie spre locurile unde, în concepţia lor, ar curge lapte şi miere.

Există deja un anume complex al românului generat de starea mizeră din ţară şi bunăstarea din exterior, complex care ia diferite forme, de la cel politic, naţionalist, radical, trecând spre cel de masă, generator de resemnare fatalistă, sau de promovare perimată a unor valori şi principii de viaţă tradiţională românească.

La această răscruce a istoriei sub toate aspectele ei, Biserica este chemată să apere şi să promoveze adevărata cauză a lui Dumnezeu şi a credinţei al cărei garant şi interpret este sau ar trebui să fie, apărând identitatea omului, creat după chipul si asemanarea lui Dumnezeu.

Problemele puse Bisericii de societate şi de individ sunt multiple, iar constituţia pastorală a Conciliului Ecumenic Vatican II, *Gaudium et spes*[38] creionează bine un portret al situaţiei Bisericii în lumea contemporană, deşi globalizarea şi ritmul accelerat în care se succed schimbările în prezent necesită un efort suplimentar din partea Bisericii pentru a ţine pasul cu lumea actuală. La nivel local, Biserica Catolică din Moldova a dezbătut întreaga problematică a catolicismului în raport cu societatea şi lumea prezentului.[39]

Întorcându-ne la cadrul larg al României, credem că dialogul sau asimilarea valorilor europene se face aici mai mult la nivel individual, sau al unor iniţiative particulare, izolate, care tind fie spre o cunoaştere a unor valori şi nu a unui sistem, fie spre promovarea „ţărişoarei" noastre mai mult la nivel de folclor sau tradiţii locale, sau

[38] *Conciliul Ecumenic Vatican II*, Nyiregyhaza, 1990, pp. 325-396.
[39] *Cartea sinodală*, Sapientia, Iaşi, 2006.

insistând asupra unor personalităţi culturale formate tot sub influxul Occidentului. Suntem încă departe de integrarea la nivel naţional într-un sistem de valori europene. Motivele sunt multiple: efectele dezastruoase ale comunismului ateu şi dezumanizant, politica egoistă şi coruptă, educaţia scolastică în degringoladă şi parcă abandonată cel puţin la nivel de salarizare, societatea civilă care nu are o conştiinţă a propriei demnităţi şi meniri culturale, Bisericile creştine slabe şi divizate. Adăugăm apoi contrastul ce s-a accentuat continuu după cel de-al Doilea Război Mondial între societatea occidentală în continuă dezvoltare şi cea est europeană ce îşi clădea propriul sistem politic, ideologic şi militar; două lumi divizate nu doar simbolic de zidul Berlinului.

Bazându-se pe moştenirea istorică a statului naţional unitar, voit în secolul al XIX-lea şi realizat la 1 decembrie 1918, statul comunist a construit un stat absolutist, totalitar, cu o politică centralizatoare, autoritară şi represivă a oricăror tendinţe de afirmare regională. Clasa politică actuală doreşte o legislaţie centrală care nu favorizează prea mult drepturile minorităţilor, nu agreează descentralizarea administrativă locală, venind în contradicţie cu forurile europene pe care încearcă deseori să le păcălească prin simulări sau măsuri interne de faţadă. Fiind obişnuiţi cu relaţii superficiale, autorităţile române încearcă să adere la cât mai multe instituţii europene, fără a avea calitatea pretinsă în cerinţele formulate de acestea şi fără o cunoaştere clară a scopurilor pentru care aderă.

Europa vestică este văzută apoi ca o sursă inepuizabilă de fonduri şi credite pentru a menţine o economie falimentară, pentru a umple golurile bugetare, şi, eventual, pentru ca o bună parte a acestor fonduri să ajungă în posesia persoanelor private care, folosindu-se de instituţiile statului, îşi urmăresc realizarea propriilor interese.

Alături de o modificare privind legislaţia referitoare la modul de funcţionare a instituţiilor statului, se impune mai ales o modificare a modului de gândire a cetăţeanului, ce poate dobândi atât drepturi, fără a fi constrâns în acest sens, dar şi responsabilităţi şi obligaţii imperative prevăzute în normele legale. Statul, prin legile şi politica pe care o adoptă, trebuie să-i garanteze cetăţeanului român libertăţile fundamentale stipulate în atâtea documente elaborate mai ales după al doilea razboi mondial, şi demnitatea de cetăţean, om liber şi creştin autentic în acelaşi timp.

Reflectând asupra tuturor acestor aspecte, deducem uşor că drumul României spre şi în cadrul Uniunii Europene este lung şi anevoios, însă nu imposibil. Oare va fi capabilă această ţară să se integreze în Europa, sau va fi mai mult târâtă în acest spaţiu în care pretinde că are drepturi depline de a se regăsi în cadrul marii familii a popoarelor europene? O analiză succintă ne arată că data de 1 ianuarie 2007 a reprezentat mai mult un punct de plecare pe un drum cu multe necunoscute, decât unul de sosire, de împlinire.

Din cultura occidentală a timpurilor trecute există două direcţii păstrate în cultura românească. Prima o reprezintă „enciclopedismul", adică acea necesitate, acea tendinţă a intelectualului român de a cunoaşte, de a „absorbi" cât mai mult şi cât mai multe din cultura vestică sau din cea universală în general. Acest fenomen se explică prin întârzierea noastră culturală care naşte implicit dorinţa de a recupera şi acumula în grabă tot felul de informaţii despre o lume care este mereu cu un pas înainte. Enciclopedismul românesc se poate constata cu uşurinţă în toate domeniile cunoaşterii, dar mai ales în cel al ştiinţelor umanistice, precum literatura şi muzica.

A doua direcţie prezentă în preocupările românilor o reprezintă sinteza, în filozofie, artă, literatură, etc. Ambele direcţii sprijină tendinţele actuale de globalizare culturală susţinute de mass media, mai ales de internet.

Din vasta panoramă a culturii occidentale, preluăm ceea ce ne bucură ochiul sau auzul, sau aduce un plus de confort în existenţa cotidiană. Simţul critic al selectării valorilor este însă în criză. Referindu-ne la domeniul teologie, conţinutul dogmatic, doctrinar rămâne mereu prezent în temele lui fundamentale, promovat fiind de magisteriul Bisericii, însă interesul pentru latura etică, morală a creştinismului, cel puţin la nivelul tinerelor generaţii are accente noi, imprevizibile în raport cu acel patrimoniu păstrat şi propus în mod oficial de Biserică.

Cu multe confuzii, în lumea contemporană este propus un model uman bazat pe o filozofie personală, pe un proiect de viaţă propriu, care nu seamănă prea mult cu modelul anterior, din perioada comunistă, de exemplu, în care *creştinul* se definea într-un raport de defensivă faţă de sistemul ateu, deşi, în rândul laicilor se ajunsese îngrijorător de mult la un compromis pe toate planurile cu ideologia comunistă.

Modelul uman actual este dominat de dorinţa de a avea mult, totul chiar şi imediat, pentru ca într-un viitor apropiat opţiunile să se schimbe în funcţie de noile

tentaţii şi noile oferte ale pieţei, şi această dorinţă de schimbare, de ceva mereu nou, surprinde atât în ceea ce priveşte modul de reflectare a personalităţii prin îmbrăcăminte, divertisment, cât şi în domeniul vieţii private animate de parteneri grăbiţi în a stabili mereu alte „valenţe" lipsite de credibilitate.

Proiectele de lungă durată nu îl caracterizează pe omul contemporan, iar românul excelează prin improvizaţie şi superficialitate, lipsă de profunzime şi adaptarea superficială la orice sistem politic, ideologic sau cultural. Fiind om al momentului, nu lasă în urma lui mai nimic, iar memoria sa istorică nu merge mai departe de generaţia bunicilor. Omul de la sat se simţea profund legat de pământ, existenţa lui fiindu-i determinată de ciclicitatea anotimpurilor şi de rodnicia solului, sau de formele de relief, fiindcă erau diferenţe notabile între modul de a gândi şi a se comporta al omului de la câmpie în raport cu cel de la munte. Actualmente, însă, legăturile cu pământul străbun se fărămiţează sau chiar dispar cu totul, generaţiile tinere găsindu-şi un rost, o împlinire acolo unde bunăstarea materială sau mirajul ei le atrage cu o forţă căreia nici măcar nu i se mai opune rezistenţă. Este greu, aşadar, să putem vorbi de cultură sau de dorinţa de cultură la o generaţie lipsită de perspectiva cunoaşterii profunde, de dreptul de a alege în cunoştinţă de cauză calea de urmat în viaţă, fiind astfel uşor de ademenit spre câştiguri materiale şi imediate.

În afară de eforturile uneori supraomeneşti pe care mai toţi emigranţii le depun pentru a-şi găsi un loc de muncă, pentru a câştiga bani, este greu de crezut ca românii plecaţi peste graniţe să-şi fi pus problema unei cunoaşteri a istoriei şi culturii ţărilor unde au poposit. Şi aceasta şi pentru faptul că nici istoria sau cultura ţării de unde au plecat nu i-au interesat vreodată în afară de ceea ce în mod obligatoriu au asimilat la şcoală.

Alături de această superficialitate şi dezinteres faţă de istorie şi cultură în general, un alt obstacol în calea integrării culturale în spaţiul european îl reprezintă spiritul ortodox fundamentalist, naţionalist, antieuropean[40]. Ortodoxismul naţionalist generează obtuzitate culturală, izolare şi decadenţă pe toate planurile. Este de apreciat

[40]S-a observat cu uşurinţă în dezbaterile mediatizate legate de alegerea noului patriarh Daniel o orientare naţionalist religioasă ortodoxă, contrară ecumenismului şi deschiderii spre Europa occidentală şi spre Catolicism. Această orientare s-ar polariza în jurul candidatului la scaunul patriarhal, Mitropolitul Teofan al Olteniei, căruia i s-ar opune progresistul şi ecumenistul mitrolpolit Daniel al Moldovei si Bucovinei.

şi de susţinut oricând o ortodoxie a credinţei, dar ea nu are nici o legătură cu o etnie, sau cu o ţară.

Sintagma „a fi ortodox înseamnă a fi român" (vezi tezele lui Nae Ionescu[41] sau ale lui Nechifor Crainic[42]), vrea să îmbine două elemente antiistorice şi anticreştine şi colorează prea mult în culorile tricolorului sau ale ethosului popular esenţialul mesajului creştin. Această naţionalizare religioasă înseamnă o falsificare şi o îndepărtare a creştinismului de la menirea lui universală, de înfrăţire a omenirii, creată de acelaşi şi unic Dumnezeu, care nu are nici un colorit naţional.

În secolul al XVIII-lea, o parte a românilor din Transilvania s-a unit cu Roma, trezind conştiinţa apartenenţei noastre etnice la lumea şi cultura latină, deşi în ritul religios şi în tradiţii au păstrat o profundă legătură cu lumea bizantină, grecească. Deşi au devenit catolici, greco-catolicii nu au încetat să rămână şi buni români, chiar dacă mulţi dintre confraţii lor ortodocşi i-au considerat şi încă îi mai consideră trădători de neam şi religie[43].

---

[41]Profesor la Universitatea din Bucureşti, Nae Ionescu (1890-1940), prin prelegerile şi cursurile susţinute, a avut o mare influenţă asupra tinerei generaţii, determinînd mulţi intelectuali ai vremii să se îndrepte, vremelnic, spre extrema dreaptă. A fost profesor universitar al lui Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu, C. Floru. Cel mai cunoscut logician român, Nae Ionescu a condus ziarul „*Cuvântul*" în care au scris numeroşi membri ai generaţiei de aur interbelice a literaturii şi gândirii româneşti (Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian, Emil Cioran etc.). A fost întemniţat la Miercurea Ciuc împreună cu alţi discipoli ai săi, datorită vederilor politice de extremă dreapta, el fiind unul din ideologii principali ai legionarismului interbelic şi un apologet al fascismului românesc. Moare în 1940 la Bucureşti. În timpul vieţii i-a apărut o singură carte,"Roza vânturilor" pe care a şi prefaţat-o. După moartea sa, elevii săi au publicat folosindu-şi notiţele de curs un Curs de metafizică şi un curs de Istoria logicii.

[42]Nechifor Crainic (1889-1972) a studiat teologia la Bucureşti şi a obţinut doctoratul în teologie la Viena. Creatorul curentului gândirist axat pe autohtonism. Poet, publicist, editor, redactor, pedagog, teolog, Secretar General al Ministerului Cultelor. Ministru al propagandei în perioada dictaturii militare a lui Ion Antonescu. Închis pentru actiuni politice, atât în România interbelică dar şi în perioada comunistă. Deţinut politic sub regimul comunist între anii 1947-1962.

[43]„ Petru Maior, Gheorghe Şincai, Samuil Micu Klein şi tovarăşii lor au săvârşit minunea resurecţiunii poporului român şi a imprimat direcţia în care aveau să se dezvolte spiritul public în tot cursul deceniilor următoare. Ei spuneau în definitiv, acelaşi lucru pe care îl mai spuseseră odată, cu un veac în urmă, cronicarii.

Dar îl prezentau altfel, îl propovăduiau cu puterea sufletului lor convinşi că spun un lucru important, şi-l descopereau unor ascultători capabili să simtă fiorii mândriei naţionale la singura rostire a cuvântului Traian. Oricât de exagerată a fost direcţia aceasta latinistă, faptul în sine că prin ea a luat fiinţă sentimentul nostru naţional şi naţionalizarea tuturor aspiraţiilor, a culturii şi a literaturii noastre, dovedeşte că prin ea s-a atins o coardă existentă, şi cea mai puternică, a sufletului nostru, firea noastră romanică. Tot ce e romanic în sângele nostru, tot ce ne leagă de fraţii nostri din vestul Europei fusese înnăbuşit în noi în curs de veacuri, legăturile care ne-ar fi fost fireşti fuseseră tăiate şi capetele lor înnodate cu orientul străin nouă prin sânge şi aspiraţiuni (...)÷ PUSCARIU, S., *Istoria literaturii române*, Sibiu, 1922, I, pp. 1-2.

Ancorarea în naţionalismul religios o considerăm o atitudine antievanghelică şi anticreştină şi o mare piedică în integrarea românilor în contextul cultural european. Pe de altă parte trebuie evitată atitudinea contrară, de ignorare a propriului patrimoniu cultural şi a propriilor rădăcini istorice. Echilibrul între universalismul creştin şi particularismul naţional, etnic, cultural reprezintă un deziderat, un vis spre care ar trebui să tindă orice naţiune prezentă în drapelul albastru al Uniunii Europene.

Credem că Bisericile ortodoxe ar trebui să facă un efort în plus în a înţelege şi accepta raportarea lumii catolice la un centru spiritual supranaţional, raportare care nu înseamnă elogierea unei naţiuni (şi nici nu există o naţiune vaticană), şi doar o gravitare în jurul unui centru devenit din ce în ce mai mult **caput mundi** al lumii catolice.

De fapt, lumea catolică nu se regăseşte atât de mult într-un papă sau altul, sau în splendoarea unui stat minuscul şi cu destule probleme financiare, ci în acel universalism religios profund evanghelic şi în acel climat mondial al înfrăţirii creştine, care au dat şi dau forţă catolicismului.

Teza bunului român ortodox este falsă şi pentru că se opune, atacă libertatea de conştiinţă şi cea religioasă. Poţi să fii bun român şi fără să fii ortodox, catolic sau de altă religie. Putem afirma în acest sens că mai buni români au fost toţi acei liberali în gândire şi în raport cu religia, precum domnitorul Cuza sau ministrul său Kogălniceanu, care au adus mai multe şi mai mari servicii acestui popor decât mulţi din înalţii ierarhi ortodocşi ai timpului care s-au opus unirii sau măsurilor de modernizare a ţării. Acelaşi lucru se poate afirma şi despre regii României. Nu putem înţelege apoi ce fel de buni români au fost toţi acei ierarhi sau stareţi de mănăstiri ce au deţinut terenuri imense pe care au muncit nenumărate familii de ţărani săraci, iar stăpânii lor monahi i-au ţinut secole de-a rândul în întunericul neştiinţei sau departe de civilizaţie şi cultură.

Legătura nefastă dintre interesele materiale, politice sau economice şi cele religioase se poate constata în egală măsură şi în cadrul lumii occidentale, unde marile puteri coloniale catolice sau protestante, alături de marile servicii aduse naţiunilor de peste ocean, au produs şi daune materiale precum şi prejudicii fizice şi morale, unele nevindecate până astăzi. Se verifică aşadar, la scară planetară, necesitatea unei separări a factorului religios de cel politic, social sau economic. Orice aservire a religiei de

către politică sau puterea laică, sau invers, orice dominare a lumii laice de către cea religioasă nu pot produce decât efecte grave, foarte grave pentru binele integral al omului şi al omenirii. Dominarea bisericilor de către statul ateu românesc a atras cu sine desfigurarea chipului unei ţări. Iar, pe de altă parte, toate campaniile mistice, toate manifestările religioase zgomotoase, tot fumul de tămâie de prin pieţe sau din instituţiile publice de după anul 1989 au atras cu sine şi un sentiment de respingere a sacrului şi a instituţiilor religioase.

Nu trebuie uitat faptul că adevărata vocaţie creştină, identitatea creştină este în esenţa ei nepublicitară, interiorizată, discretă. Ceea ce nu înseamnă că religia trebuie să fie doar o pură problemă personală, intimă a individului. Religia îl marchează pe om, ca individ, membru al societăţii, cetăţean responsabil, şi ca atare acţiunile, opţiunile lui fundamentale individuale şi comunitare, publice, trebuie să fie coerente cu propriul crez religios. De aici rezultă că statul şi instituţiile publice trebuie să garanteze şi să apere, să promoveze ceea ce individul, cetăţeanul, creştinul consideră că e valoros în inima şi în conştiinţa sa, adică credinţa lui religioasă.

Considerăm ca profund nocivă şi dăunătoare omului, indiferent de credinţa lui religioasă sau de crezul său etic, orice ignorare din partea statului sau a instituţiilor publice a dimensiunii religioase a fiinţei umane, atât în ea însăşi cât şi în formele de manifestare publică, de agregare socială, culturală sau de altă natură. Precizăm faptul că dimensiunea religioasă a fiinţei umane nu este un accesoriu, nici doar o simplă moştenire culturală tradiţională, nici doar o simplă sumă de cunoştinţe şi practici rituale, ci face parte din esenţa însăşi a omului, fiind o componentă fundamentală a naturii umane.

Ajunşi la acest punct, este extrem de important ce consideră filosofia şi ce afirmă religiile despre om. Cunoscând şi valorificând ambele izvoare, credinţa şi raţiunea[44], vom ajunge la o viziune echilibrată şi corectă despre om, despre menirea şi destinul său supranatural[45]. Este foarte importantă în acest sens viziunea asupra religiei în învăţământul statal şi în societate în general. Dacă religia este considerată doar ca o

[44]Ioan Paul al II-lea, *Fides et Ratio (enciclica),* Editura Presa Bună, Iaşi, 1999.

[45]Este interesant de ştiut ce gândesc facultăţile de teologie ortodoxă, unde se formează viitorii preoţi, despre rolul şi importanţa ştiinţelor filosofice în definirea omului şi a raportului său cu semenii şi cu Dumnezeu. Aceeaşi întrebare poate fi pusă instituţiilor de învăţământ ce pregătesc pastorii protestanţi şi neoprotestanţi.

simplă disciplină şi instrument pentru a moraliza masele şi a le ajuta să devină cetăţeni buni şi loiali statului, atunci este greu de presupus un dialog profund, matur între filozofie şi ştiinţele socio-umanistice în general şi teologie, iar rezultatul l-ar reprezenta o religiozitate de suprafaţă cu aspecte tradiţionaliste cu o valoare îndoielnică îmbinate sau completate, eventual, cu elemente de noutate împrumutate din spaţiile ecumenice ale lumii creştine sau chiar necreştine.

Sincretismul religios este o realitate evidentă în Occident, aşa cum în spaţiul românesc religiozitatea adevărată se îmbină cu tot felul de obiceiuri şi mentalităţi tradiţionaliste laice, sau, mai rău, cu superstiţii promovate uneori chiar de preoţi.

În faţa schimbărilor şi noutăţilor de tot felul, deseori clerul din parohii se ancorează în tradiţionalism, şi într-o fidelitate doar verbală faţă de ierarhie şi tradiţia autentică creştină. În felul acesta, speră să salveze religia de degradare, contaminare, tânjind după timpurile dinainte, sau dezvoltând chiar curente spirituale de extremă dreapta, precum stiliştii din Biserica Ortodoxă, sau mişcarea „Sf. Pius al V-lea” din Biserica Catolică.

Satul românesc este văzut adesea ca spaţiul de salvare a sacrului, iar plecarea la oraş reprezintă momentul începutului dezrădăcinării din spaţiul valoric şi aruncarea, pierderea în spaţiul anonim, laic şi laicizant al oraşului, perceput adesea ca loc plin de pericole, de decadenţă morală şi religioasă.[46]

---

[46] Nostalgia semănătoristă a lui O. Goga din poezia „Bătrîni”, exprimă foarte bine o stare de spirit devenită gen literar şi apoi curent ideologic şi politic de extremă dreapta:

— De ce mai dus de lângă voi,
De ce m-aţi dus de-acasă?
Să fi rămas fecior la plug,
Să fi rămas la coasă.

Atunci eu nu mai rătăceam
Pe-atâtea căi răzleţe,
Şi-aveaţi şi voi în curte-acum
Un stâlp la bătrâneţe.

M-aş fi-nsurat când isprăveam
Cu slujba la-mpăratul,
Mi-ar fi azi casa-n rând cu toţi...
Cum m-ar cinsti azi satul...

Câţi ai avea azi dumneata
Nepoţi, să-ţi zică: "Moşu..."

Aşa cum satul mai reprezintă spaţiul de salvare a valorilor, aşa, la scară mai largă, România, şi în general spaţiul ortodox, este văzută în viziunea Bisericii Ortodoxe ca ţara care păstrează dreapta credinţă şi morala creştină, în comparaţie cu o Europă vestică decadentă şi cauză a relelor ce s-au abătut peste țară.

În scrierile teologului Dumitru Stăniloaie, cât şi în cele ale multor părinţi ai spiritualităţii româneşti, se observă cu uşurinţă această mentalitate, ideologie izolaţionistă antioccidentală şi nu rareori anticatolică. Naţional-comunismul ultimului secol a lăsat urme adânci în modul de a gândi, ca şi în comportamentul şi modul de funcţionare a instituţiilor statale şi bisericeşti. Spiritul de reformă şi transparenţă politică declanşat de M. Gorbaciov, care periclita stabilitatea regimului politic represiv românesc a trezit reacţia promptă a regimului de la Bucureşti care s-a coalizat, scoţându-l din scenă pe N. Ceauşescu şi preluând imediat puterea, şi acuzând apoi iluzorii puteri si agenturi străine de interese duşmănoase faţă de România, înveşmântându-se într-un fals patriotism şi naţionalism, dispus să apere independenţa ţării cu orice sacrificiu, să nu vândă ţara niciunui străin.

În ordinea cronologică a secolului XX, aceasta este teza semănătoristă, naţionalistă sau legionară adaptată noului context, şi pe care masele largi au crezut-o până la fanatism. În prezent, clasa politică de la Bucureşti, neliniştită profund de schimbările pe care le aduce intrarea în UE, se bucură încă de roadele nefaste ale guvernării comuniste şi cripto-comuniste, neavând nici o concurenţă în interior, deoarece lipseşte pătura mijlocie, singura capabilă să impună o concurenţă cu regimul centralizat totalitar, oligarhic, corupt, antiuman şi anticreştin de la Bucureşti.

Astfel stând lucrurile în interior, este greu de sperat într-o renaştere culturală importantă condusă sau măcar favorizată de instituţiile centrale româneşti, ca şi într-un dialog eficace, solid şi matur cu instituţiile culturale ale Occidentului.

Le-ai spune spuză de poveşti...
Cu Împăratul Roşu...

. . . . . .

Aşa... vă treceţi, bieţi bătrâni,
Cu rugi la Preacurata,
Şi plânge mama pe ceaslov,
Şi-n barbă plânge tata..."

În România guvernează haotic o clasă de nomenclaturişti sau noi ciocoi peste o masă enormă de muncitori săraci şi ţărani şi mai săraci. Iar clasa intelectualităţii este grav penalizată şi umilită, pierzându-şi elanul şi nemaicrezând în valoarea vocaţiei de dascăl, de unde şi neîncrederea tinerilor în şcoală şi în importanţa ei pentru viaţă.

Clasa politică de la Bucureşti, moştenitoare încă a modelului sovietic care a distrus cultura, instituţiile economiei private, a decapitat intelectualitatea, etc., râvneşte la banii Occidentului, dar este indiferentă faţă de cultura lui, faţă de valorile lui democratice, şi fiindcă nu vrea să recunoască acest lucru şi nici nu e capabilă şi nici măcar dornică de un dialog real cu această lume, se limitează la a condamna mai mult sau mai puţin făţiş această lume, ajutată fiind de clerul şi ierarhia ortodoxă, care, într-o fidelitate făţarnică faţă de tradiţiile vechi, curate ale ortodoxismului doctrinar şi moral, continuă să condamne Apusul cultural sau religios, catolic sau protestant, fără a accepta faptul că, din punct de vedere moral, lumea din România este tot la fel de păcătoasă ca şi lumea vestică.

Din fericire, mass media are şi un rol pozitiv în a schimba radical şi rapid mentalităţi şi moduri de viaţă considerate acum două decenii ca şi imutabile, însă e greu de ştiut ce va fi mâine. Bisericile şi instituţiile de învăţământ şi cultură ar trebui să fie mult mai atente la schimbările rapide din societatea de azi, căci este posibil ca în viitorul apropiat Biserica, de exemplu, să se trezească în faţa unor surprize mai mari şi mai neplăcute decât s-a trezit în timpul şi după Revoluţia franceză, sau la începuturile perioadei comuniste.

În promovarea integrării în cultura europeană, ar trebui, credem, să se acorde o mare importanţă lumii de la oraşe în primul rând. Omul citadin este mai european decât cel de la sat, prin multe aspecte importante: spiritul întreprinzător şi concurenţial; are acces mai rapid la informaţii şi este interesat mai mult de evenimentele naţionale şi internaţionale; cunoaşte mai bine o limbă internaţională şi este mai dispus să călătorească în alte ţări; este mai competitiv şi are o capacitate mai mare de adaptabilitate la schimbări, la a accepta noul, etc.

Acest cetăţean al oraşului românesc poate deveni mult mai uşor decât un ţăran membru al oraşului şi al lumii europene, contribuind astfel şi la modificarea structurilor statale autoritare, care vor trebui să se mai democratizeze, să se mai

umanizeze, constrânse de schimbările de masă, care sunt deja în curs şi în societatea românească.

Bibliografie:

Biserică şi multiculturalitate în Europa sfîrşitului de mileniu (coordonator Ioan-Vasile Leb), Cluj-Napoca, 2001.

CHINDRIS V., *Cultură şi societate în contextul Scolii Ardelene*, Cluj-Napoca, 2001.

Cultele şi Statul în România (coordonatori: Ioan-Vasile Leb şi Radu Preda), Cluj-Napoca, 2003.

LEB, I.V., *Biserică şi multiculturalitate*, Cluj-Napoca, 2001.

MARGA, A., *Filosofia unificării europene*, Cluj-Napoca, 2006.

MARGA, A., *Religia în era globalizării*, Cluj, 2003.

MARINO, A., *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*, Iaşi, 1995.

Verificarea cunoştinţelor şi aprofundări ulterioare

1. Ce înţelegeţi prin identitate europeană şi naţională, românească?
2. In istoria continentului european, cum au contribuit imperiile, statele şi bisericile creştine la formarea unei identităţi creştine?
3. Care credeţi că sunt principalele acţiuni politice, culturale şi religioase pe care instituţiile şi oamenii de astăzi trebuie să le promoveze în cadrul UE?

IV. GLOBALIZARE ŞI IDENTITATE

1. Introducere

Această temă pune problema menţinerii identităţii personale, comunitare şi naţionale, dintr-o perspectivă postmodernă[47]. Important de reţinut, este faptul că tendinţele de reafirmare a problemelor identitare peste tot in lume, sunt de fapt tendinţe specifice procesului de globalizare.

Termenul de „globalizare"[48] nu a putut fi cuprins în cadrul unei definiţii suficiente, complexe şi elaborate. În general, globalizarea se referă la dezvoltarea universală a legăturii, integrării şi interdependenţei sferelor economice, sociale, tehnologice, culturale, politice şi ecologice. Ne putem întreba dacă şi religia intră în acest proces de integrare şi interdependenţă.

Teoria socială a ultimelor decenii, ce aduce în primul rând în discuţie problema schimbării sociale, numeşte acest proces globalizare. Pentru o mai bună înţelegere, se poate spune că este un proces unitar, ce cuprinde mai multe sub-procese (cum ar fi procesul economic de interdependenţă, creşterea influenţelor culturale, viteza de informaţie dată de tehnologie, noile guvernări şi provocările geopolitice) ce au ca scop apropierea oamenilor, unindu-i într-un singur sistem global. Deţinând toate aceste sub procese, globalizarea a reuşit să afecteze întreaga omenire sub mai multe aspecte:

Industrial – dezvoltarea unei pieţe mondiale de producţie, cât şi importul produselor pentru companii şi consumatori;

Financiar – dezvoltarea pieţei financiare în toată lumea şi uşurarea accesului finanţării externe către corporaţii naţionale şi multinaţionale;

Economic – realizarea unei pieţe globale comune, bazată pe schimbul de bunuri şi de capital;

---

[47]Ca reacţie la monoliticul şi universalul modernism, postmodernismul susţine fragmentarea, multiplicitatea, fluiditatea, ba chiar darâmarea a ceea ce a construit modernismul.

[48]Termenul de globalizare este folosit pentru prima dată de Theodore Levitt, în lucrarea *Globalization and Market,* Harvard Business Review, May-June 1983. Francezii preferă termenul *mondializare*.

Politic – globalizarea politică înseamnă crearea unui guvern al întregii lumi, care reglează relaţiile dintre naţiuni şi garantează drepturile născute din globalizarea social-economică; de exemplu, putem vorbi despre imperiile în oglindă, american şi rusesc, care dirijează viaţa unei bune parţi a oamenilor planetei noastre[49];

Informaţional – dezvoltarea mijloacelor de informare dintre locaţii geografice diferite; mass media şi mai ales internetul contribuie în manieră decisivă la informarea aproape instantanee a unei bune părţi a populaţiei globului despre orice se întîmplă, în orice colţ al planetei unde este permis un acces liber la informaţie;

Cultural – dezvoltarea comunicării culturale pe tot cuprinsul planetei, capabilă de a da naştere unei noi conştiinţe şi identităţi globale – prin dorinţa de a consuma şi de a avea acces la produse şi idei străine, adoptarea de noi tehnologii şi practici, şi participând la o cultură a lumilor;

Ecologic – protejarea mediului înconjurător global, lucru ce nu poate fi posibil fără sprijinul, intervenţia şi colaborarea corporaţiilor internaţionale; schimbarea climatului, poluarea, creşterea nivelului apelor, interzicerea pescuitului în oceane şi înmulţirea speciilor de peşti răpitori, sunt numai câteva exemple în acest sens;

Social – libera circulaţie a oamenilor pe teritoriile altor naţiuni;

Marele avantaj al schimbului cultural: apariţia multiculturalismului şi accesul individual la diversitatea culturală (ex : prin exportul filmelor de la Hollywood şi Bollywood); oricum, cultura importată poate cu uşurinţă înlocui cultura locală, cauzând reducerea diversităţii prin hibridizare sau chiar asimilare; turismul internaţional; emigraţiile (inclusiv emigraţiile ilegale); promovarea produselor de consum locale (alimentele, de exemplu) în alte ţări; cultura de web si cultura pop: Pokemon, Idol Series, YouTube, MySpace şi Facebook; evenimentele sportive din întrega lume, ca spre exemplu FIFA World Cup sau Jocurile Olimpice; dezvoltarea infrastructurii telecomunicaţiei globale, ce foloseşte tehnologii precum internetul, comunicarea prin sateliţi, telefoanele mobile (wireless), cabluri cu fibră optică;

Prezentarea acestei teme este împărţită în patru părţi.

- În prima parte se va urmări evidenţierea caracterului dialectic al procesului de globalizare, înţeles ca extindere a societăţii la scară globală, ceea ce favorizează

[49]CHAUDET, D., *Imperiul în oglindă. Strategii de mare putere în Statele Unite şi Rusia*, Cartier, Chişinău 2008

revirimentul tendinţelor etnonaţionaliste şi fundamentaliste.

În acest context încercăm să arătăm că dinamica interioară a procesului, este dată de o logică multicauzală, uneori chiar contradictorie. Pentru înţelegerea modului discontinuu şi inegal în care operează globalizarea, vom aduce în atenţie ideea globalizării active. Aceasta se referă la relaţiile biunivoce, dintre state sau grupuri de state, ce deţin acceaşi putere economică, politică sau culturală. Bineînţeles că influenţa economică a unui anumit stat, poate fi contrabalansată de influenţa culturală sau politică a altui stat. Pe de altă parte, vom vorbi despre globalizarea pasivă. În termenii generali este tipul de globalizare ce defineşte existenţa unor relaţii univoce, între state sau grupuri de state, cu mari discrepanţe economice, politice sau culturale. De aici şi apariţia unor noi tipuri de state: state ce emit valori şi state care receptează valori. Cele din urmă sunt statele cele mai permisive la renaşterea tendinţelor naţionaliste sau fundamentaliste.

Cea de-a doua parte, pătrunde mai adânc în dinamica internă a procesului globalizării, ce cuprinde o serie întreagă de *diade* opozabile, precum unitate şi diversitate, integrare şi fragmentare, universalism şi particularism, convergenţă şi divergenţă. Aceste dezvoltări intra-globalizante oferă condiţiile dezvoltării acestui proces complex, al cărui punct de plecare se află în tensiunea iniţială dintre eterogenitatea etatică şi omogenitatea internaţională.

În a treia parte, vom încerca să demonstrăm cum datorită fragilităţii construcţiei unei culturi globale, precum şi lipsa unui fundament istoric pentru aceasta, o cultură globală este greu, daca nu imposibil de realizat. Deşi globalizarea economică este o realitate care nu mai poate fi pusă sub semnul întrebării, datorită existenţei deja a unei pieţe comune, ce are la bază libertatea schimbului de capital şi a schimbului de mărfuri şi libera circulaţie a persoanelor şi serviciilor, aceasta nu impune şi o cultură globală. Tendinţelor universaliste ale acesteia, li se opun tendinţele fragmentare, datorită logicii multicauzale ce caracterizează procesul de globalizare.

Ultima parte a temei noastre se concentrează asupra problematicii trasate de globalizarea politică, şi care nu se află în relaţii de interdependenţă necesară cu globalizarea economică. Fiind un proces dezvoltat pe logica universalismului şi a particularismului, globalizarea impune existenţa a două lumi ale politicii mondiale: *lumea etatocentrică şi lumea multicentrică***.** Acestor două lumi li se asociază cele două

tipuri de globalizare amintite, pasivă şi activă. Cum rezistă statele-naţiune în faţa avansării globalizării politice? Prin două mecanisme orientate din interior: un anumit sens al suveranităţii şi renaşterea naţionalismului, deci prin reafirmarea identităţii comunitare.

Înţelegerea procesului globalizării, cu toate consecinţele pe care le implică în plan local, regional sau global, nu presupune tratarea sa într-o manieră fundamentalistă. Investigaţia noastră nu îşi propune să demonstreze că globalizarea are consecinţe bune sau rele. Interesul a fost de a descrie mecanismele de rezistenţă ale identităţii personale şi comunitare, în condiţiile unei lumi postmoderne care pare să impună condiţia umană globală. La finalul acestei teme vom aborda problema identităţii persoanei umane, pusă la încercare de mecanismele globalizării.

2. Logica multicauzală a globalizării

Ultima decadă a secolului al XX-lea aduce în atenţie problema schimbării sociale şi a teoriilor socio-istorice. Având la bază aceaşi structură, procesele specifice postmodernităţii au loc pe aceleaşi paliere: economic, politic şi socio-cultural. Situate încă într-un spaţiu contemporan, ele definesc globalizarea. Un nou concept se impune astfel, începând cu anii ’90, pentru a circumscrie un proces amplu.

Forţa istorică ce determină această transformare este dată de noua eră tehnologică. Un bun cunoscător al relaţiilor internaţionale, americanul Robert Gilpin se concentrează asupra unor fenomene specifice politicii internaţionale. În loc să se raporteze la stat ca entitate supremă, conştiinţa individuală îşi găseşte sistem de referinţă în modelele supranaţionale. Contemporaneitatea dă noi sensuri noţiunilor de: capital, oameni, ştiinţă, mass media, internet, comunicaţii, criminalitate, delincvenţă, cultură, poluare, narcotice, trend sau modă, terorism - care nu mai ţin cont de barierele interstatale. Toate acestea reiterează ideea unui spaţiu universal al umanităţii, dezvoltat pe nivelurile economic, politic şi socio-cultural.

Trei mari idei devin fundamentale în acest context: cea a *liberalizării în economie,*[50] aceea a *democratizării în politică* şi cea a *universalizării în cultură***.** E

[50]Organizaţia Naţiunilor Unite are azi peste 170 de ţări membre. Fiecare stat naţional are o economie ce reprezintă un univers unic. Datorită însă procesului de mondializare al economiei, apar o serie de

firesc să începem a crede că, în acest spaţiu universal, graniţele au căzut.

Dar globalizarea economiei implică alte două domenii: politic şi cultural, luate, de asemenea, în sens global. Prin intermediul globalizării economice ar fi promovată de fapt o sincronizare culturală, ce presupune că un tip particular de dezvoltare, dintr-o ţară-metropolă, să fie transmis persuasiv, către ţările receptoare. „Sincronizarea culturală" implică traficul de produse culturale, ce urmează o singură direcţie şi are la bază un mod sincronic.

Dar are globalizarea, într-adevăr, un sens univoc? Presupune procesul globalizării o nouă formă de imperialism? Aşa cum arată Roland Robertson în scrierile sale[51], procesul globalizării începe printr-o fază germinală, localizată în Europa secolului al XV-lea, în timpul Imperiului Mongol, când a avut loc marea integrare de-a lungul Drumului de Mătase. Integrarea globală a continuat apoi, de-a lungul expansiunii comerciale europene, din secolele XVI-XVII când imperiile portughez şi spaniol au reuşit să se răspândească în toate colţurile lumii. In epoca modernă, efectele industrializării europene sunt notabile. De exemplu: Austria s-a concentrat pe evaluarea şi industrializarea aurului şi oieritului, iar argintul se putea găsi la preţuri foarte mici în coloniile spaniole. Globalizarea s-a transformat într-un fenomen al bussines-ului, odată cu apariţia primei companii multinaţionale din Olanda secolului al XVII-lea – *Dutsch East India Company*. A fost prima companie din lume care a folosit sistemul de acţiuni, ce poate fi considerat un important drum către globalizare.

Globalizarea ca fenomen, continuă cu faza incipientă, ce ţine până la 1870. Trece apoi printr-o fază în care are loc formalizarea internaţională şi implementarea în

---

particularităţi, entităţi autonome ce creează în cadrul statului o reţea de interdependenţe şi activităţi multiple. În opinia specialiştilor, cei mai relevanţi parametri pentru evaluarea unei economii naţionale sunt: nivelul de dezvoltare, abordarea raportului intern-extern, forţa financiară a statului respectiv, natura proprietăţii, sau dominanta acesteia, specificul formelor de conducere şi organizare. O clasificare a economiilor din lume la această dată ar fi următoarea:
Economiile de subzistenţă: Sunt acele economii rudimentare, arhaice din punct de vedere organizatoric, tehnologic şi funcţional. Sunt de regulă supuse influenţelor factorilor naturali.
Economiile de tip subextensiv caracteristice societăţilor de tip agrar ce utilizează o tehnică de la începuturile revoluţiei industriale şi care oferă un standard modest de viaţă.
Economiile de tip mixt caracterizate printr-un ritm crescut de schimbări la nivelul gândirii de tip economic, fiind adesea prezente în structuri ce avansează cu rapiditate de la viaţa arhaică la cea de tip informatic.
Economiile de tip intesiv caracterizează ţările ce au trecut prin revoluţia industrială încă de la începuturi şi care posedă o structură diversificată de producţie şi servicii.
Economii de vârf. Doar câteva în lume, sunt sofisticate şi complexe.
[51] *Globalization: Critical Concepts in Sociology,* vol. 1-4, London - New York, 2001-2004.

spaţiul social a ideilor noi despre umanitate (1870-1920). Urmează etapa liberalizării, supranumită şi „prima eră a globalizării", o perioadă caracterizată prin creşterea rapidă a investiţiilor internaţionale, dintre puterea imperiilor europene, coloniilor sale, şi Statele Unite. „Prima eră a globalizării" a încetat să mai funcţioneze o dată cu începutul Primului Război Mondial, prăbuşindu-se complet în timpul crizelor de la sfârşitul anilor 1920 şi începutul anilor 1930.

În perioada celui de-al Doilea Război Mondial globalizarea a continuat cu evoluţia tehnologică, al cărei aport s-a manifestat prin reducerea taxelor comerciale, şi a negocierilor comerciale globale, aflate la origine sub auspiciile GATT (General Agreement on Tariffs and Trade). Perioada postbelică este caracterizată de lupta pentru hegemonie, la scară planetară luptîndu-se puterea americană şi cea sovietică. După părerea noastră, din punct de vedere cultural şi social în general, globalizarea trebuie privită ca o tendinţă de reordonare a lumii cu scopul de a se depăşi limitele vechii ordini. Ca proces ce are loc în prezent, fenomenul globalizării trebuie înţeles şi explicat ca atare. Vom propune în studiul de faţă două înţelesuri:

1. Globalizarea activă - presupune relaţii ce se stabilesc în mod biunivoc între state sau grupuri de state, care deţin relativ aceeaşi putere economică, politică ori culturală. Bineînţeles că influenţa economică a unui stat poate fi contrabalansată de influenţa culturală sau politică a altui stat. Din această perspectivă, se poate vorbi şi despre:

2. Globalizarea pasivă - înseamnă existenţa unor relaţii univoce între state sau grupuri de state, între care există vizibile diferenţe de natură economică, politică sau culturală. Apare astfel discrepanţa între statele ce emit valori, emitente, şi cele care receptează aceste valori, receptoare. Cele din urmă sunt statele cele mai permisive la renaşterea tendinţelor etnonaţionaliste sau fundamentaliste. Ne gândim la lumea est-europeană rusească, care mai ales la confluenţa cu lumea vestică a împrumutat atâtea valori culturale occidentale, dar care, din punct de vedere politic şi militar se consideră încă o forţă de renume mondial.

Considerăm că această distincţie ne ajută să evităm înţelegerea interdependenţelor globale în termenii imperialismului, fie acesta economic, politic ori socio-cultural. Din acest punct de vedere, globalizarea este prezentă şi în China, care îşi deschide – pe măsură ce piaţa globală avansează – palierul economic; globalizarea

este prezentă şi în Cuba, o ţară în care valorile religiei catolice şi-au păstrat universalitatea. Si este interesant de remarcat faptul că în ţări majoritar catolice, precum revoluţionara Cuba, valorile universalismului catolic o păstrează într-o orbită culturală mondială, în care se va afirma cu siguranţă în anii în care dictatura lui Fidel Castro nu se va mai simţi atât de pregnant, cum s-a simţit până în timpurile prezente. Fratele său, Raul, care i-a urmat la putere în luna februarie 2008, a anunţat deja iniţierea unor reforme economice majore şi schimbări structurale.

3. Eterogenitate etatică şi omogenitate internaţională

Aşa cum sugerează faza sa postmodernă, originalitatea acestui proces istoric se remarcă prin faptul ca poate fi înţeles ca o „cupolă" ce închide în sine o serie de fenomene. Avem în vedere dezvoltările interne, dezvoltările intra-globalizante, care sugerează sinteza opoziţiilor binare din centrul globalizării: unitate şi diversitate, integrare şi fragmentare, universalizare şi particularizare, convergenţă şi divergenţă.

Este vorba despre omogenitatea internaţională. Deşi acest proces se desfăşoară între naţiuni ce împărtăşesc tradiţii şi sisteme de valori similare, nu se poate spune că este un proces complet, aşa cum nu putem vorbi despre omogenitate absolută.

Conform noii sociologii a globalizării, istoria are misiunea de a finaliza tensiunea dintre eterogenitate şi omogenitate. În momentul în care individul uman devine conştient că nu aparţine unui spaţiu limitat politic (ex: statul-naţiune), ci dimpotrivă, este un „cetăţean al lumii", se orientează conştient înspre lume ca un întreg. Tensiunea iniţială se obiectivează în acest moment la nivel istoric. Deşi noua sociologie a globalizării riscă teoretizarea procesului în termeni istoriceşti, ultimii douăzeci de ani par să confirme această dezvoltare, datorită expansiunii societăţii la scară globală şi a interdependenţelor economice, politice şi culturale dintre state.

Pe de altă parte, statul-naţiune[52], dincolo de pretenţiile sale politice precum suveranitatea naţională, de exemplu, pare să fie împins într-un con de umbră al istoriei.

[52]Statul se implică în economia modernă într-o triplă perspectivă economică: consumator de bunuri şi servicii, proprietar şi intreprinzător; dacă adaugăm şi perspectiva juridică a reglementării cadrului de evoluţie al economiei şi culturii, concluzionăm ca rolul statului este încă important în economia, cultura şi societatea contemporană.

4. Cultura globală şi identitatea naţională

Considerat a fi contemporan cu modernitatea, procesul globalizării implică, mai întâi, o sistematizare economică, iar mai apoi relaţii internaţionale între state, pe plan politic si, nu în ultimul rând, emergenţa unei culturi sau conştiinţe globale. Putem vorbi însă, într-o epocă a diversităţii şi a pluralismului axiologic,[53] de o cultură proprie unei lumi văzute ca un spaţiu unic? O cultură globală ar presupune cel puţin diminuarea importanţei culturilor particulare şi implicit a identităţii comunitare a diferitelor naţiuni. În alţi termeni, la nivel global, relaţiile economice nu se mai înscriu în cadrul internaţionalismului, ci în contextul transnaţionalismului.

Luând în considerare faptul că între globalizarea economică, politică şi culturală există interconexiuni reciproce, se pune întrebarea: există, totuşi, în afara globalizării economice, o globalizare politică şi una culturală? Cu alte cuvinte, înseamnă apariţia unei pieţe globale şi a relaţiilor economice multi şi transnaţionale transcenderea statului-naţiune şi, mai mult decât atât, emergenţa unei culturi globale? Sunt întrebări la care vom încerca să răspundem în cele ce urmează.

Ne vom concentra, aşadar, asupra ideii de cultură globală, subînscrisă procesului de globalizare culturală, întrucât credem că acest din urmă proces sugerează o interconectare cu cel al globalizării economice, dată fiind sintagma de cultură globală consumeristă. Dar este posibilă emergenţa unei astfel de culturi la nivel global?

5. Scurt istoric al globalizării culturale

Sistemul mondial dinainte de 1945, avea ca unitate de bază statul-naţiune, iar ideea de cultură naţională părea sa fie scopul final al umanităţii. Perioada postbelică este una în care ia naştere imperialismul cultural, orientat către două blocuri de putere şi în două câmpuri ideologice diferite: cel capitalist, de factură americană, şi cel

[53] **Axiologia** (gr. *axia „valoare" şi logos „cuvânt"*) este disciplina filozofică ce studiază geneza, structura, interacţiunea, ierarhizarea şi funcţia valorilor în viaţa socială. Axiologia clarifică esenţa valorilor ca atare, născute fiind din raportul obiect înnobilat cu valoare şi subiect percepător care să-l valorizeze. În practica social-istorică valoarea se constituie prin interacţiunea dintre trebuinţe (necesităţi) şi calitatea obiectului creat şi introdus de om într-un context socio-cultural determinat, astfel obiectul capătă semnificaţie umană, având capacitatea de a răspunde unor idealuri.

sovietic. Între acestea, europenismul se dorea a fi o „a treia cale”. Ceea ce, cu obstinaţie, încercau să rezolve ambele tipuri de imperialism, era de fapt problema unei alternative la cultura naţională.

Dacă ar fi să facem o paralelă între Vestul şi Estul european, în privinţa rezistenţei, mai mult sau mai puţin reuşită, a ideii de cultură naţională în faţa imperialismului de ambele tipuri, am putea susţine următoarele:

- culturile naţionale ale Europei occidentale au rezistat imperialismului american, tocmai datorită faptului că ideea statului-naţiune e o componentă forte a europenismului; de exemplu, filmele şi muzica din perioada postbelică promovează valorile tradiţionale culturale ale popoarelor occidentale.

- în Europa „sovietizată” rezistenţa culturilor naţionale suportă cel puţin două argumente:

1. Din perspectivă istorică, rezistenţa la rusificarea forţată impusă de Moscova, a dus la păstrarea credinţelor, memoriei şi valorilor comune şi a identităţii, prin resurgenţa naţionalismului ca ideologie comunitară (sub influenţa comunismelor locale); de exemplu, Nicolae Ceauşescu se considera în istoria contemporană a României, ca urmaşul ilustru al marilor săi înaintaşi, Decebal, Ştefan cel Mare, sau Mihai Viteazul.

2. Confesional (religios) – urmăreşte ideea rezistenţei culturii naţionale, sprijinite de religie. Ţările de religie ortodoxă, înglobate sistemului comunist coordonat de Moscova, şi-au menţinut identitatea naţională în faţa imperialismului sovietic, datorită principiului unităţii în diversitate specific acestei confesiuni. Conform acestui principiu, celebrarea liturgică trebuie să se adapteze specificului naţional, în cadrul căruia un loc privilegiat îl deţine limba. Limbile slave şi greaca au constituit multe secole liantul unui commonwealth ortodox, aşa cum limba latină a constituit liantul catolicismului nu numai european, dar chiar la scară mondială. In perioada comunistă, apoi, Europa este plină de exemple de ierarhi bisericeşti cu valoare simbolică naţională, atât în lumea catolică, cât şi în cea ortodoxă, în jurul cărora au gravitat interesele religioase şi identitatea cultural-religioasă a multor popoare. Pentru spaţiul catolic, menţionăm câteva nume importante: Alois Stepinać

din Croaţia[54], József Mindszenthy din Ungaria, Stefan Wyszynski, cardinalul primat al Poloniei, Cardinalul Miloslav Vlk, arhiepiscop de Praga, Marton Aron din Transilvania, şi alţii. Constatăm aşadar în trecut, dar şi în prezent, faptul că religia şi exponenţi principali ai ei au fost şi rămân exemple vii de globalizare, şi chiar dacă ierarhic, administrativ, ortodoxismul este autocefal, în doctrină depăşeşte graniţele naţiunilor, confirmând universalitatea creştinismului pe care îl reprezintă în varietatea multicoloră a patrimoniului cultural al naţiunilor.

Un rol important în constituirea acestui nivel al culturii globale îl deţine aspectul etnic al procesului globalizării, ce presupune transmutarea diferitelor valori culturale naţionale dintr-o parte în alta a globului. In acest sens, găsim comunităţi puternice ale popoarelor europene în celelalte continente ale globului, şi invers, comunităţi ale Extremului Orient, de exemplu, în ţări europene, fiecare păstrându-şi propriul specific cultural.

Dezvoltarea reţelelor globale de comunicare, dar şi sistemele globale de producţie şi schimb, specifice procesului de globalizare economică, diminuează importanţa circumstanţelor locale asupra vieţii unei comunităţi.

Comprimarea spaţio-temporală are o conotaţie geografică mult mai accentuată, fără a-şi pierde, însă, coloratura socio-istorică. Procesul globalizării impune o presiune temporală asupra spaţialităţii, iar acest lucru se realizează tot prin intermediul sistemelor globale de comunicare, astfel încât oameni aparţinând unor ţări diferite ajung să împărtăşească anumite valori şi să trăiască în comun anumite evenimente. De exemplu, grupurile de discuţii din internet sau programul de discuţii online, yahoo messenger, antreneaza zilnic zeci de milioane de persoane într-un dialog la scară planetară.

Deşi deţine vocaţie universală, cultura globală este una difuză în spaţiu, după cum este lipsită de un trecut puternic înrădăcinat. Vorbim, de fapt, despre o construcţie culturală care nu poate defini nici un tip de identitate. Numele de inregistrare şi pictogramele emoţionale folosite de nenumărate persoane în internet, reprezintă un exemplu al lipsei de identitate cu care se înconjoară persoanele din spaţiul cibernetic.

[54]SUTTNER, E., *Der zagreber Erzbischof Alois Stepinać im Trubel der Zeit*, în STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI, THEOLOGIA CATHOLICA, LI 4, 2006, pp. 89-102. MATTEI, G., *Il cardinale Alojzije Stepinac*, Città del Vaticano, 1999.

În esenţă, ceea ce am putea numi astăzi cultură globală, transmisibilă în timp, este acea cultură ce oferă soluţii tehnice, la problemele generate de procesul globalizării. Ca atare, caracteristicile unei astfel de culturi ar fi următoarele: eclectism, universalism, atemporalitate (în sensul lipsei de istorie), tehnicism.

Spre deosebire de cultura globală, cultura naţională se caracterizează prin particularism, temporalitate şi expresivitate. Aceste valori surprind sensul continuităţii unei comunităţi umane, a memoriilor sale împărtăşite, precum şi a destinului său comun. Se pare însă că noile generaţii sunt mai captivate de imaginile tehnice, anonime ale internetului sau filmelor sf decît de iile şi costumele naţionale scoase spre a fi vîndute pe lîngă zidurile mănăstirilor sau la marginea şoselelor. Este doar un exemplu ilustrativ asupra căruia credem că se poate reflecta.

Globalizarea implică, totuşi, interdependenţă şi de-teritorializare. La aceste tendinţe globalizante sunt posibile cel puţin două „răspunsuri" din partea culturilor naţionale:

1. Translarea - reprezintă grupurile etnice ce-şi asumă mai mult decât o singură identitate, în încercarea de a dezvolta noi forme de expresie în întregime separate de originile lor; în acest sens, avem de exemplu generaţiile de italieni emigraţi pe continentul american, şi care păstrează atât tradiţiile culturale napoletane, dar sunt şi admiratori şi promotori ai muzicii populare americane sau, alături de pizza consuma coca cola şi hot dog.

2. Tradiţia - presupune resurgenţa naţionalismului, dar şi a unei forme mai violente a acestuia, fundamentalismul etnic. În esenţă, este o încercare de a redescoperi originile uitate, proprii istoriei sale. Dupa disgregarea politică a Europei de Est, am asistat la renaşterea multor fundamentalisme în fostele state satelit ale Uniunii Sovietice.

Prima tendinţă este prezentă mai ales în statele aflate într-un proces de globalizare activă din punct de vedere economic şi politic. Cea de-a doua tendinţă, pe de altă parte, este una opusă globalizării culturale, fiind specifică acelor state sau grupuri de state care sunt integrate într-un proces de globalizare pasivă. Se pare că, într-adevăr, cultura globală îşi poate găsi resurse de dezvoltare doar în mod artificial, întrucât culturile naţionale, ca şi istoria respectivelor naţiuni, pot fi ignorate, dar nu distruse, ele fiind parte constitutivă, esenţială în memoria popoarelor şi tot ele

formează identitatea lor.

6. Globalizarea politică şi statul-naţiune

Globalizarea economică, aşa cum am arătat, nu impune cu necesitate şi o cultură globală, deşi globalizarea culturală este în plin avans. Între aceasta şi cea politică nu există relaţii de interdependenţă, ci de interconexiune. Întrebarea care se ridică în continuare este următoarea: poate globalizarea economică, în vreun fel, să influenţeze principiile care conferă statului-naţiune[55] calitatea de unitate politică primară în cadrul relaţiilor internaţionale?

În acest context, pentru a încerca un răspuns, vom reitera teza anunţată anterior: între globalizarea economică, pe de o parte, şi globalizarea culturală şi politică, pe de altă parte, se interpun doar relaţii de interconexiune. Toate aceste fenomene reprezintă aspecte ale procesului globalizării. Interconexiunea dintre globalizarea economică şi cea politică relevă, totuşi, o erodare a statutului de unitate politică primară, a statului-naţiune. Însă atâta vreme cât statul-naţiune îşi poate menţine, prin mecanisme specifice, identitatea şi cultura naţională, dincolo de orice tendinţă de deteritorializare globală, rămânem cel puţin în termenii celor două lumi ale sistemului politic mondial: o lume etatocentrică, în cadrul căreia actorii naţionali îndeplinesc rolul primar, şi o lume multicentrică, alcătuită din actori diverşi şi relativ egali.

Interdependenţele dintre aceste două lumi sunt generate reciproc, în cadrul procesului de globalizare politică. Ca proces specific postmodernităţii, îşi află un obstacol în creaţiile modernităţii. O astfel de creaţie este şi statul-naţiune.[56]

---

[55]Orice stat indeplineşte prin intermediul guvernului o seamă de funcţii cu impact economic şi social: ***Funcţia de control*** (aplicarea regulilor într-un domeniu şi controlul eficienţei aplicării**).** ***Funcţia de stabilizator al vieţii economice*** (necesară pentru ca cererea şi oferta agreate pe piaţă să nu poată fi controlate de la un anumit nivel decât de către stat*).* ***Statul ca producător de bunuri şi servicii*** (se ştie din numeroase experienţe că statul este un manager limitat în ceea ce priveşte aptitudinile de a produce sau a presta în raport cu sectorul privat. De aceea şi azi ca şi în trecut, domeniile predilecte ale statului sunt: apărarea, educaţia, cercetarea, infrastructura, protecţia socială, etc.)

[56]**Statul** reprezintă forma instituţionalizată a puterii politice exprimată într-un anumit teritoriu delimitat de graniţele sale. Statul are trei caracteristici, constante ce se circumscriu existenţei acestuia: **1. puterea publică**-formă oficială a puterii politice**; 2. teritoriul** (terestru, aerian, acvatic) ce poate fi unitar, fracţionat sau enclavizat şi **3. populaţia** denumită: a ***)" societate"***sugerând aspectul relaţional şi instituţionalizat al acesteia cu un anumit teritoriu sau b) „popor–noţiune ce relevează continuitatea de limbă, de etnicitate, cultură, sau **c) „naţiune"** ce desemnează o comunitate contemporană ce exprimă fidel trăsăturile comunităţii umane pe un anumit teritoriu.

Combinaţia care se realizează între lumea etatocentrică şi cea multicentrică oferă imaginea unui sistem mondial în esenţă non-centric. Ceea ce decurge de aici este că lumea multicentrică este o lume a globalizării politice, în contextul căreia actorii săi au depăşit probleme precum suveranitatea.

Unei astfel de lumi i se „opune", mutual, lumea etatocentrică, în care deciziile, în cadrul relaţiilor internaţionale, revin statelor, şi în care principiul suveranităţii, cel puţin teoretic, deţine încă un rol privilegiat. Astfel de consideraţii, relevă imaginea unei lumi în care umanitatea rămâne încă divizată prin rasă, religie şi bunăstare materială.

„Unitatea fizică" (spaţio-temporală) a globului, caracteristică a lumii multicentrice, nu va trebui confundată cu o „unitate morală" (ontologică). În plus, se pare că epoca prezentă este martora unei proliferări a statelor-naţiuni, iar nu a transcenderii acesteia. Cum se explică însă această tendinţă în contextul procesului globalizării? Globalizării politice[57] i se „opun", în conformitate cu dialectica internă universalism-particularism deja, alte forţe, care par să întărească poziţia statului-naţiune. Între acestea, cele mai influente par să fie existenţa, în potenţă, a naţionalismului, monopolul statului asupra puterii militare, precum şi cooperarea internaţională dintre state, care asigură acestora, într-o anumită măsură, suveranitatea.

Cu toate acestea, se pare că suveranitatea[58] statului-naţiune, principiu de bază al ordinii mondiale moderne, pare să fie, datorită procesului de globalizare politică, într-o situaţie delicată. Aceasta întrucât noua ordine globală pune sub semnul întrebării

---

[57] În funcţie de pârghiile la îndemâna statului, să amintim următoarele politici: bugetară şi fiscală; monetară; creditul; vamalitatea. Politica bugetară şi fiscală precum şi politica monetară reprezintă cele mai importante activităţi ale oricărui stat deoarece aceste politici se aplică la instrumentul principal care redistribuie veniturile bugetului de stat.

[58] **Suveranitatea puterii statale** (putere ce conduce prin constrângere, prin forţa coercitivă a statului, manifestată în răspundere juridică: disciplinară, administrativă, civilă sau penală) este un atribut exclusiv al puterii publice ce se exprimă în capacitatea puterii publice de a se organiza, exercita, a-şi stabili şi rezolva problemele interne, externe, liber conform voinţei sale fără nici o imixtiune din afară şi respectând suveranitatea altor state.

Suveranitatea se manifestă la nivelul statelor-naţiune în mod diferit, în funcţie de stadiul de dezvoltare a societăţii în care se impune şi în funcţie de circumstanţele interne şi internaţionale.

Suveranitatea implică două ipostaze fundamentale:

1. Supremaţia puterii publice ce presupune: a) competenţa acesteia de a rezolva problemele interne (sociale, economice, politice) prin reguli obligatorii pentru populaţie; b) dreptul de a dispune de resursele naturale, de acel teritoriu circumscris statului, c) obligativitatea reglementării statutului juridic al cetăţenilor săi şi al altor persoane aflate pe teritoriul său.

2. Independenţa, ce înseamnă dreptul de a decide fără imixtiuni sau constrângeri exercitate de o altă putere statală.

identitatea politică a statului-naţiune, ca entitate capabilă să-şi determine propriul viitor. Iar acest lucru se întâmplă deoarece economia mondială, organizaţiile internaţionale, instituţiile regionale şi globale, legile internaţionale şi alianţele militare operează tot mai clar în sensul de a ordona şi constrânge opţiunile statelor-naţiuni.

Ce se întâmplă însă cu principiul suveranităţii, odată cu avansarea forţelor globalizării? Doctrina suveranităţii este concepută ca având două aspecte diferite. Este vorba despre aspectul intern, care implică ideea că un anumit corp politic, instituit ca suveran, exercită puterea legală într-o societate particulară. Aspectul extern însă, sugerează că nu există nici o altă autoritate dincolo de aceea a statului-naţiune, şi că există multe situaţii în care suveranitatea statului-naţiune este inatacabilă.

Referitor la acest lucru, s-a făcut un studiu pentru a măsura globalizarea. Este vorba de noul index calculat de un institut elveţian, numit Think Tank KOF[59]. Studiul acesta ia in considerare aspectele politice, sociale si economice ale mondializării în 122 de ţări, pe o durată de timp de 35 de ani (1970-2005), analizând 24 de variabile. Indexul măsoară globalizarea având în vedere trei dimensiuni importante: economică, politică şi socială. În completarea acestor trei indici care măsoară aceste dimensiuni, un alt index al globalizării ce cuprinde alţi sub-indici, se referă la circulaţia actuală economică, restricţiile economice, date contact persoane, date asupra scurgerii de informaţii, date din proximitatea culturală. Conform indexului, ţara cea mai globalizată din lume ar fi Belgia, urmată de Austria, Suedia, Marea Britanie şi Olanda. Printre ţările cel mai puţin deschise la mondializare figurează Burundi, Myanmar (Birmania) şi Rwanda. Bineînţeles că au mai fost publicate şi alte indexuri cu alte dimensiuni şi alţi indici, şi bineînţeles alte rezultate. Orientativ însă ne putem face o imagine asupra acestui proces global, ce influenţează şi afectează individualismul şi coerenţa statelor-naţiune.

Revenind la ideea suveranităţii, pentru o mai bună înţelegere, trebuie spus că aceasta comportă mai multe sensuri. Putem vorbi despre *suveranitatea interdependentă*, ce reprezintă altceva decât suveranitatea statului-naţiune afectată de globalizare, atâta vreme cât statul nu mai poate controla emigraţia, exportul/importul bunurilor, poluanţii etc., dincolo de graniţele sale.

Un alt înţeles este cel al *suveranităţii interne*, parte a logicii controlului statului,

[59]http://globalization.kof.ethz.ch

în lipsa căreia nici un stat-naţiune nu poate exista. Această dimensiune rămâne intactă, întrucât dispariţia ei ar determina dispariţia statului-naţiune.

Un sens diferit este cel al *suveranităţii internaţionale legale*, care implică recunoaşterea unui stat-naţiune de către comunitatea internaţională, precum şi acceptarea sa ca entitate egală din punct de vedere legal. În mod formal, nici acest sens al suveranităţii nu a fost erodat de către procesul globalizării, deşi se poate considera că globalizarea pasivă este o expresie a reducerii importanţei acestui sens al suveranităţii. Ca o paralelă, fiind organizată la nivel mondial, dar cu un centru pe doar 42 de hectare în Vatican[60], ne întrebăm cum este percepută Biserica Catolică de către organismele internaţionale şi cum este recunoscută juridic în interiorul statelor-naţiune. Este o temă care cu siguranţă ar putea fi aprofundată, dar nu în cadrul acestei teme care se referă la instituţia statală, laică.

Se poate observa că, din cele trei sensuri ale suveranităţii, doar două rămân valide, în contextul acestei înţelegeri a procesului globalizării: *suveranitatea internă*, ale cărei condiţii de afirmare sunt oferite de către statul-naţiune însuşi, din interior, şi *suveranitatea legală internaţională*, care, deşi depăşită în anumite privinţe, este menţinută graţie existenţei unor organizaţii internaţionale.

În afara suveranităţii interne, a apărut altă forţă internă, renăscută graţie fenomenelor globalizante, şi care se opune acestora; este vorba de naţionalism. Prezenţa evidentă a naţionalismului determină sub aspect funcţional, o anumită importanţă în structurarea politică a organizării sociale. Renaşterea naţionalismului este parte a logicii multicauzale a globalizării, o logică a unităţii şi fragmentării. Bisericile ortodoxe, religia islamică, ca și marile religii ale Extremului Orient se sprijină și promovează mult identitatea națională, rasială, spre diferență de catolicism, protestantism și neoprotestantism care au o deschidere universală spre culturi, etnii cu totul diferite între ele.

7. Identitatea persoanei

De la aspectele internaţionale, naţionale, politice şi culturale, se cuvine să reflectăm asupra persoanei, care, în ordinea importanţei, este deasupra statului şi chiar

[60]Vezi site-ul oficial www.vatican.va

a realităţilor internaţionale antrenate în procesul globalizării, sau mondializării, cum preferă francezii să numească acest proces. Consideraţiile noastre devin acum mai mult de natură filosofică şi teologică, creştină. In humus-ul tradiţional în care a trăit de milenii, creştinul actual se confruntă cu invazia şi agresiunea chiar a unei realităţi care-i cuprinde întreaga viaţă, numită globalizare. Scara de valori tradiţională, atît teoretice, cât şi comportamentale, practice este pusă sub semnul întrebării, sau chiar ignorată sau combătută în multe din componentele sale. Ne gândim la faptul că religia creştină este izolată în sfera intimă a persoanei şi scoasă din ce în ce mai mult din spaţiul public, statal. In locul liantului comun al continentului european, numit creştinism, acum sunt propuse sau chiar impuse de către legislatori şi nu numai de ei, umanismul ateu, liberalismul, individualismul, consumismul şi materialismul, noutatea cu orice preţ şi sub orice formă, cu scopul de a crea o civilizaţie universală a cărei unitate însă este greu de imaginat. Criza actuală de valori şi principii profunde crează o ceaţă în faţa privirii, lasându-l pe om pradă propriilor incertitudini şi neliniști. Paradoxal, în țări foarte bogate precum Elveția sau cele scandinave se constată cel mai mare consum de anxiolitice, pe când, de exemplu, la populația tribală Gabbra, din nordul Kenyei, care trăiește într-o sărăcie materială totală, acestea sunt total necunoscute. Nesiguranța și temerile omului contemporan european nu sunt cele pur materiale, alimentare, ci incertitudinea anxioasă, efect al pierderii contactului cu rădăcinile propriului popor şi ale civilizaţiei și culturii-mamă.

Valoarea şi importanţa diversităţii creştine deranjează, şi de aceea se încearcă a se crea un om nou, fără rădăcini, lipsit de transcendenţă, adaptat tehnologiilor actuale şi intereselor economice[61]. Din punct de vedere istoric şi cultural european, globalizarea actuală reprezintă ultima fază a secularizării gândirii şi vieţii ce s-a declanşat spre sfârşitul Evului Mediu. Procesul este îndelungat şi complex, şi nu poate fi definit prin propoziţii sau definiţii atotcuprinzătoare. Considerăm aşadar că globalizarea nu este un fenomen nou, ci etapa actuală a unui proces, a unei confruntări între sacru şi profan, între teologie şi ştiinţele exacte şi ale naturii, între instituţia numită Biserică şi statele europene, totul desfăşurându-se pe parcursul a multe secole. In tot acest proces, mai ales în faza actuală, constatăm că omul recent nu mai este

[61]KARNOOUH, C., *Adio diferenţei. Eseu asupra modernităţii tîrzii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.

privit în dimensiunea lui transcendentală. Deşi îi sunt respectate drepturile lui fundamentale, la viaţă, la îmbrăţişarea oricărei credinţe religioase, sau să nu aibă niciuna, omul este doar un cetăţean al cetăţii pământeşti ce trăieşte într-un spaţiu desacralizat, într-o spiritualitate imanentă, fără să mai aibă repere superioare, cultivând mereu noul, reconsiderând, reinventând mereu totul, inclusiv propria natură.

Revoluţia biotehnologică ignoră faptul că omul este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, deoarece însăşi noţiunea de Dumnezeu este confuză, eclectică, rezultatul unui joc de traforaj în care copilul, omul îşi construieşte un Dumnezeu după propriile gânduri şi dorinţe. Iar de la denaturarea imaginii revelate a lui Dumnezeu pînă la denaturarea imaginii creaturii predilecte a lui Dumnezeu, adică omul, nu mai este decât un pas, pe care, liber de orice constrângere din afară, omul îl face cu uşurinţă şi fără scrupule. Natura umană nu se mai reflectă în natura divină a lui Dumnezeu, întrupat în Isus Cristos, ci omul însuşi prin biotehnologiile şi ingineriile genetice actuale îşi crează şi modifică propria fiinţă. Sunt create noi modele de existenţă, determinate nu de sacralitatea ei, ci de calitatea materială a vieţii.

Istoria modelului de om contemporan marcat de globalizare este orizontală, fără referire la transcendent, ce locuieşte în cetatea pe care el şi-a construit-o, satul global. In arborele său genealogic nu există nici un miracol, nici o intervenţie de sus, din ceruri. Chiar dacă acceptă botezul, prin care, sacramental, devine fiu al lui Dumnezeu, în public adesea se jenează sau chiar refuză să se manifeste ca şi creştin, ca şi cetăţean nu numai al satului global, dar şi al unei împărăţii care nu este din această lume. Ne întrebăm însă dacă această reticenţă sau lipsă de dorinţă a omului globalizat de a se manifesta public, oficial ca şi creştin reprezintă o lipsă de credinţă în Dumnezeu sau mai mult o lipsă de convingere faţă de o anumită formă religioasă în care a crescut sau cu care s-a confruntat, şi faţă de o anumită structură a bisericii care îl convinge prea puţin. Sunt problematici acestea care pot fi aprofundate; aici doar le-am enunţat.

Pelerinul spre patria cerească rătăceşte acum prin satul său global ca un nomad, fără o ţintă, o destinaţie care să-l atragă cu convingere. Identitatea sa este fără un contur precis, iar drumul său este incert, nesigur şi într-o continuă schimbare, devenire, de unde provine fragmentarea în gândire şi decizii, schimbarea completă şi frecventă a atitudinii faţă de un semen sau altul, faţă de propriul partener de viaţă, care nu mai este pentru o viaţă, ci doar pentru o anumită perioadă de timp, dictată de un anumit context

şi interes, înlocuit apoi de un altul.

Din nesiguranţa şi incertitudinile ce-l macină se nasc angoasele, fricile existenţiale. Paradoxal, cu cât devine mai bogat material, cu atât se descoperă mai fragil şi are mai multă nevoie de asigurări şi protecţii. Nici automobilul, nici casa, nici agenţiile şi casele de asigurări sociale şi de sănătate, nici spaţiile publice nu sunt suficient de sigure pentru omul ţărilor ultradezvoltate material. Slab sau lipsit de credinţă, de o ancorare în transcendent şi în propriul humus cultural, nesigur în spaţiile materiale, publice, omul globalizat se retrage adesea în spaţiul anonim, depersonalizat al comunicării cibernetice sau în faţa televizorului, petrecîndu-şi în acest spaţiu timpul său liber. O lectură atentă, dincolo de aparenţe, a lumii contemporane din ţările dezvoltate ne indică clar existenţa acestui mare pericol al depersonalizării, al pierderii identităţii umane şi creştine, sau religioase în general[62].

Pe de altă parte, este înscrisă în adâncul ființei umane setea după adevăr și fericire, iar dialogul intercultural, despre care se vorbește atât de mult astăzi, reprezintă un bun mijloc pentru realizarea aspirațiilor omului. Deși distanțele dintre cultura laică și cea creștină au crescut, actuala criză de valori și identitară constrânge persoanele din ambele tabere la un discurs în comun pe teme fundamentale: sensul vieții și al istoriei, raportul dintre rațiune și credință, de ce există raul, suferința celui nevinovat, moartea, și altele.

In căutarea unor răspunsuri la aceste probleme, interogative, se folosesc metode și mijloace diferite și se ajunge la răspunsuri diferite. Pentru cultura laică, rațiunea reprezintă singurul criteriu de cunoaștere și evaluare a realității și a ființei umane. Omul dă un sens vieții proprii și istoriei pe care o trăiește, fiind singurul ei artizan și constructor. Tot ceea ce transcende rațiunea și imanența istoriei, este nesemnificativ. Nu există nicio realitate absolută, nici măcar omul, conștiința sa, însăși viața lui, totul este relativ și schimbător. Ca atare, libertatea înseamnă posibilitatea de a face tot ceea ce dorești, cu o singură limită: respectarea libertății celuilalt.

Cultura creştină, în schimb, afirmă că raţiunea este capabilă de a-l cunoaşte pe Dumnezeu, de a fi luminată de El, de a descoperi un adevăr care o transcende, adevăr care eliberează dar devine şi normă etică, înrădăcinată în conştiinţa umană. In această

[62]SANNA, I., *L'identità aperta e la persona nell'era della globalizzazione*, în „Dialog teologic", 19, Sapientia, Iaşi, 2008, p 80-89.

lumină cerească, istoria capată sens şi valoare, destinaţie, dincolo de om şi de pământ, în ceruri şi în veşnicie. Iar în realizarea acestui scop, voinţa şi inteligenţa umană sunt chemate să colaboreze cu toate forţele, care sunt rezultate ale efortului uman, dar şi daruri ale cerului.

O lectură imparţială a istoriei lumii creştine, mai ales de la sfârşitul Evului Mediu încoace, ne arată cum adesea clerul şi structurile bisericeşti şi-au apărat adesea mai mult propriile structuri şi interese, s-au deschis prea puţin la dialog cu lumea şi cultura laică. In plus, chiar în interiorul Bisericii, tensiunile, naţionalismele religioase, rivalităţile de tot felul în sânul aceleiaşi creştinătăţi au declanşat schisme şi războaie religioase, intoleranţă, impunând un status quo schismatic rămas neschimbat până în zilele noastre, la fel, cum neschimbată până astăzi rămâne harta religioasă a Orientului creştin în raport cu Occidentul.

Mai ales în perioada liberalismului secolului al XIX-lea, Biserica s-a opus libertăţii de conştiinţă, de gândire, de tipar, egalităţii tuturor confesiunilor religioase în faţa Statului, cu teama de a nu pierde teren şi aderenţi, membri, sau de a nu contribui la relativizarea adevărului şi la desacralizarea lumii şi a gândirii[63]. Conflictele dintre ştiinţa laică şi cea ecleziastică (Galliei si Darwin sunt doar două exemple din multe altele posibile) ne redau două poziţii greşite din partea ambelor tabere. Noua cultură şi noul model uman care se născuseră în perioada Umanismului acum încercau să îşi capete autonomie şi dreptul la existenţă şi dezvoltare liniştită într-o lume care în modul ei propriu afirma încă teocraţia ca sursă şi normă a existenţei.

Cu siguranţă că în acele vremuri, dialogul intercultural ar fi fost mai mult decât benefic pentru ambele părţi. Trecutul poate deveni o bună şi foarte utilă lecţie pentru prezent. Însă cum să se concilieze cele două tabere, atât timp cât cea laică susţine cu îndâjire materialismul şi raţionalismul absolut, negând orice concepţie transcendentală şi spirituală a omului? Suntem convinşi că recenta cădere a ideologiei comuniste trebuie să devină o lecţie de viaţă pentru generaţiile actuale, pentru societatea civilă şi pentru biserici, în egală măsură. Ieşind dincolo de spaţiul religios creştin, ne permitem

[63]Vezi mai ales criza ”modernistă”: POULAT, E., *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967; aceaşi problemă într-o ţară profund catolică: BOTTI, A., *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Morcelliana, Brescia 1987. Vezi două documente semnificative ale papalităţii: ”Quanta cura” si ”Syllabus” (1864) în care sunt condamnate erorile modernităţii de atunci.

să afirmăm că, indiferent de culoarea și apartenența confesională a cuiva, atât creștinismul cât și oricare altă religie trebuie să fie conștientă atât de rolul ei de mediatoare între om și unicul Dumnezeu (chiar dacă se numește și Allah), cât și de celălalt rol, de apărătoare inteligentă și fidelă a capodoperei creației, care este omul.

O citire a semnelor timpului ajută Biserica în raportul ei cu societatea civilă, făcând-o mai profetică și mai curajoasă. Papa Ioan Paul al II-lea vorbea despre ”structuri ale păcatului” ale lumii contemporane, promovate de o cultură modernă agresivă. Profeția culturală a Bisericii actuale ar fi aceea de a contribui la redresarea etică, structurală a lumii, propunând din interior și apoi în raport cu societatea și cultura laică valorile spiritului, frumusețea și demnitatea vieții, egalitatea și dreptul tuturor de acces la cultură și civilizație, libertatea sub toate formele ei de exprimare. Este adevărat apoi că orice cultură este purtătoare de valori, particulare și universale, iar cultura creștină trebuie să aibă curajul să se confrunte cu oricare altă cultură sau ideologie, pornind un dialog de la ceea ce au în comun, în reflecția asupra istoriei și în special a omului, a dimensiunii lui transcendentale, care ne trimite la cel mai mare mister al oricărei culturi: misterul lui Dumnezeu[64]. Multe elemente ale adevărului se găsesc în alte religii și culturi[65], iar confruntarea liberă dintre ele nu poate decât să fie utilă tuturor, ajutată de condițiile pozitive pe care le oferă globalizarea.

8. Concluzie

In final, ne premitem o concluzie succintă. În procesul globalizării statele-naţiune au renunţat la unele drepturi şi libertăţi, dar şi-au extins altele. Mai mult, se poate considera că, din această perspectivă, statele-naţiuni, naţiunile şi naţionalismul permit, pe de o parte, conexiunile dintre contextul global şi diferitele sale niveluri şi, pe de altă parte, drept „contragreutăţi”, reale sau imaginare, la însuşi procesul globalizării. In sfârşit, ceea ce se poate remarca este că atât tendinţele unificatoare, cât

[64]IOAN PAUL al II-lea, *Discurs la ONU, la 50 de ani de la înființare (05.10.1995)*, nr. 9, în Enchiridion Vaticanum, Vatican 1995, vol. XIV/3248.
[65]Constituția pastorală despre Biserică în lumea contemporană, *Gaudium et Spes*, nr. 92, în Enchiridion Vaticanum, Vatican 1979, vol I, 1642, p. 963.

şi cele fragmentare existente în lumea contemporană trebuie înţelese în relaţie directă cu condiţia umană globală specifică postmodernităţii[66].

Momentele mai importante ale evoluţiei globalizării

1945 – Ia fiinţă O.N.U.

1945 – Hiroshima

1948 – Declaraţia Universală a Drepturilor Omului

1965 – Publicarea lucrării „Statul mondial" de Marshall McLuhan

1965 – Criza din Cuba

1968 – Ia fiinţă Clubul de la Roma

1968 – Publicarea lucrării „Moştenirea noastră comună" de Arvid Pardo

1969 – Publicarea, de către Clubul de la Roma a lucrării „Limitele creşterii"

1972 – Conferinţa de la Stockholm cu privire la mediu

1973 – Prima criză a petrolului

1975 – Zborul spaţial Apollo

1978 – Publicarea cărţii „Al treilea val" de Alvin Toffler

1979 – Preşedintele Chinei, Deng Xiao-Ping iniţiază politica uşilor deschise

1980 – Începerea activităţii în Silicon Valley (expoziţia informaticii)

1985 – Glasnost şi Perestroika lui Gorbaciov

1986 – Publicarea lucrării „Viitorul nostru comun" de Gro Harlem Brundlandt

1986 – Cernobîl

1989 – Primul „Plan verde" de ocrotire a mediului înconjurător în Olanda

1989 – Sfârşitul Războiului Rece

1990 – Declaraţia de la Haga

---

[66] Din vasta bibliografie de.spre globalizare, indicăm aici: LECRERC, G., *Mondializarea culturală: Civilizaţiile puse la încercare*, Stiinţa, Chişinău, 2003.

1991 – Războiul din Kuweit – intervenţia militară „Furtună în deşert”

1992 – Conferinţa de la Rio de Janeiro – O.M.C.

1993 – Publicarea lucrării „Sfârşitul democraţiei” a francezului Jean-Marie Guéhenno

1994 – Publicarea lucrării „Sfârşitul istoriei” a lui Francis Fukuyama

1995 – Conferinţa asupra schimbării climei de la Kyoto

1996 – Publicarea lucrării „Ciocnirea civilizaţiilor” a lui Samuel Huntington

1997– Conferinţa de la Kyoto

1998 – Declaraţia de la Sienna

1999 – Summitul G7+1 Genova

2001 – Atentatul terorist din 11 septembrie de la World Trade Center

2002 – Sesiunea Noului Consiliu NATO -Rusia

2003 – Războiul din Iraq

2003 – Publicarea lucrării lui Igor Ivanov, „Politica externă a Rusiei în epoca globalizării”

2004 – Atentatul terorist de la 11 martie din Madrid -Spania

2005 – Atentatul de la 7 iulie din Londra -Anglia

2005 - Summitul G8 din Irlanda de Nord

Verificarea cunoştintelor

1. Cum se explică renaşterea tendinţelor naţionaliste, fundamentaliste în cadrul statelor-naţiune (receptoare de valori şi supuse globalizării pasive)?
2. Dacă globalizarea presupune interdependenţe economice, politice, culturale, putem sau nu considera această manifestare convergentă şi unidirecţională ca fiind de tip imperialist? Argumentaţi răspunsul.
3. Care sunt factorii ce stau la fundamentarea unei posibile culturi globale şi care sunt efectele pe termen lung asupra culturilor naţionale?
4. Ce reacţii pot apărea la nivelul statului-naţiune în urma importului de cultură, fie că este vorba de o globalizare pasivă sau activă?

5. Găsiţi explicaţiile potrivite celor două perechi de cuvinte:
„unitate în diversitate” şi „unitate şi diversitate”
6. Cum a influenţat globalizarea ştiinţele şi cunoaşterea în general?
7. Ce înţelegeţi prin noţiunea de suveranitate?
8. Argumentaţi sub ce formă România este sau nu parte integrantă a procesului de globalizare şi consecinţele acestuia la nivelul naţiunii, colectivităţii şi asupra cetăţeanului român.
9. Globalizarea reprezintă o necesitate a secolului XXI? Un interes al unor forţe politico-economice monopoliste? Un efect al dezvoltării mijloacelor de informare în masă?

V. MAJORITATE ŞI MAJORITĂŢI ÎN ROMÂNIA

Înainte de a intra în tratarea propriu zisă a acestei teme atât de importante într-un dialog intercultural, încercăm să dăm o definiţie conceptului de minoritate. Prin minoritate naţională se înţelege orice grup bine definit de persoane care au cetăţenia statului în care locuiesc, sunt în inferioritate numerică în raport cu populaţia care constituie majoritatea, întreţin legături vechi, trainice şi durabile cu acest stat, prezintă caracteristici etnice, culturale sau lingvistice distincte şi sunt animate de voinţa de a păstra identitatea comună a membrilor săi, cu deosebire cultura, tradiţiile şi limba. Precizăm apoi faptul că termenul de minoritate naţională nu este diferit în conţinut de cel de minoritate etnică, şi, ca atare, nu aducem alte precizări.

Scopul nostru nu este acela de a prezenta această temă sub aspectul ei juridic în dezbaterile ONU, sau ale UE, sau în interiorul României[67], ci dorim o iniţiere istorico-tematică în cadrul minorităţilor mai numeroase din ţara noastră, ce va fi utilă, credem, pentru ulterioare aprofundări în vederea promovării unui adevărat dialog intercultural.

Fiind la răscruce de popoare, culturi, religii şi civilizaţii, autohtonii actualei Românii au trăit dintotdeauna împreună cu alte naţionalităţi, în contexte istorice, politice şi culturale diferite. Acest lucru explică faptul că şi în prezent între graniţele acestei ţări există o societate multiculturală, iar într-o astfel de societate, relaţiile dintre majoritate şi minorităţi pot genera şi tensiuni sociale. Tendinţa majorităţii, manifestată într-un mod conştient sau inconştient, este de omogenizare, de asimilare a minorităţilor, mergând până la impunerea unor modele culturale proprii. In acest proces, intră în joc ideologii, interese politice, strategice, religioase, economice şi mulţi alţi factori care complică mult situaţiile, raporturile dintre o majoritate, care se

[67]Principalele teme în cadrul dezbaterilor juridice despre minorităţi ar fi: Evoluţia normelor internaţionale în domeniul drepturilor persoanelor aparţinând minorităţilor naţionale**;** definiţia minorităţii naţionale; drepturile lor şi criteriile, normele de promovare a minorităţilor, etc. Pentru România, vezi: Legea Nr. LXXVII din 1993 privind drepturile minorităţilor naţionale şi etnice (Redactare completă, cuprinzând modificările survenite).

simte stăpână şi sigură de sine, şi minorităţi care încearcă să-şi apere identitatea şi interesele proprii.

In ochii unui contemporan, obişnuit cu un mod de gândire în care persoana sau grupul minoritar are propria identitate şi propriile drepturi, dar şi îndatoriri în societate, este mai uşor şi mai simplu ca drepturile minorităţilor să fie respectate, apreciate, promovate. Este ştiut însă că identitatea etnică, ca valoare în sine, prezentă în cadrul ştiinţelor ce se ocupă de societate, reprezintă oarecum o noutate, fiind prezentă abia în secolul al XX-lea. Conceptul de naţiune, ce are în comun originea etnică şi multe elemente culturale, locuind între anumite graniţe, este strâns legat de ideea de stat, ca identitate absolută şi suverană, şi care poate să considere minorităţile din interiorul său ca periculoase pentru unitatea şi siguranţa sa. Din partea lor, minorităţile se pot considera lezate şi nedreptăţite de către autoritatea statală centrală. Un echilibru democratic şi benefic între cele două identităţi este greu de realizat, iar istoria este plină de evenimente marcate de intoleranţă din partea majorităţii, a statului faţă de minorităţi.

Între structurile centrale româneşti, ca şi la nivel local, există instituţii care reprezintă şi promovează minorităţile etnice[68]. La nivelul primăriilor, apoi, există comisii pentru problemele social-culturale, pentru învăţământ şi culte. Menţionăm apoi forumuri-le diferitelor naţionalităţi conlocuitoare, sau alte instituţii care au strânse legături cu naţiunile din rândul cărora provin, şi care aduc un plus de culoare în peisajul plurietnic românesc. Beneficiind şi de subvenţiile statale, minorităţile pot să se afirme mai bine, atât în interiorul lor, cât şi în dialog cu majoritatea.

În perioada comunistă, majoritatea se ancora în idealurile naţionale ale vitejiei şi virtuţilor înaintaşilor, întruchipate în figuri de domnitori sau mari oameni de cultură. Toată panoplia măreţiei trecutului se încarna în prezentul partidului unic comunist şi al conducătorului iubit, care conducea ţara spre epoca luminii, epoca de aur. Acestea au fost stereotipii care au funcţionat mai multe decenii, iar minorităţile ţării se estompau în faţa naţionalismului românesc atotstăpânitor. Cultura naţional socialistă şi apoi

[68]Vezi Guvernul României, Departamentul pentru relaţii interetnice: http://www.dri.gov.ro/. Vezi şi Ministerul Culturii şi Cultelor: www.cultura.ro; un bun site depre intreculturalitate în România: http://calendarintercultural.ro/index.php; site-ul Institutului Intercultural din Timişoara: http://www.intercultural.ro/rom/index.html. Important este şi site-ul ”Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală”: http://www.edrc.ro/index.jsp

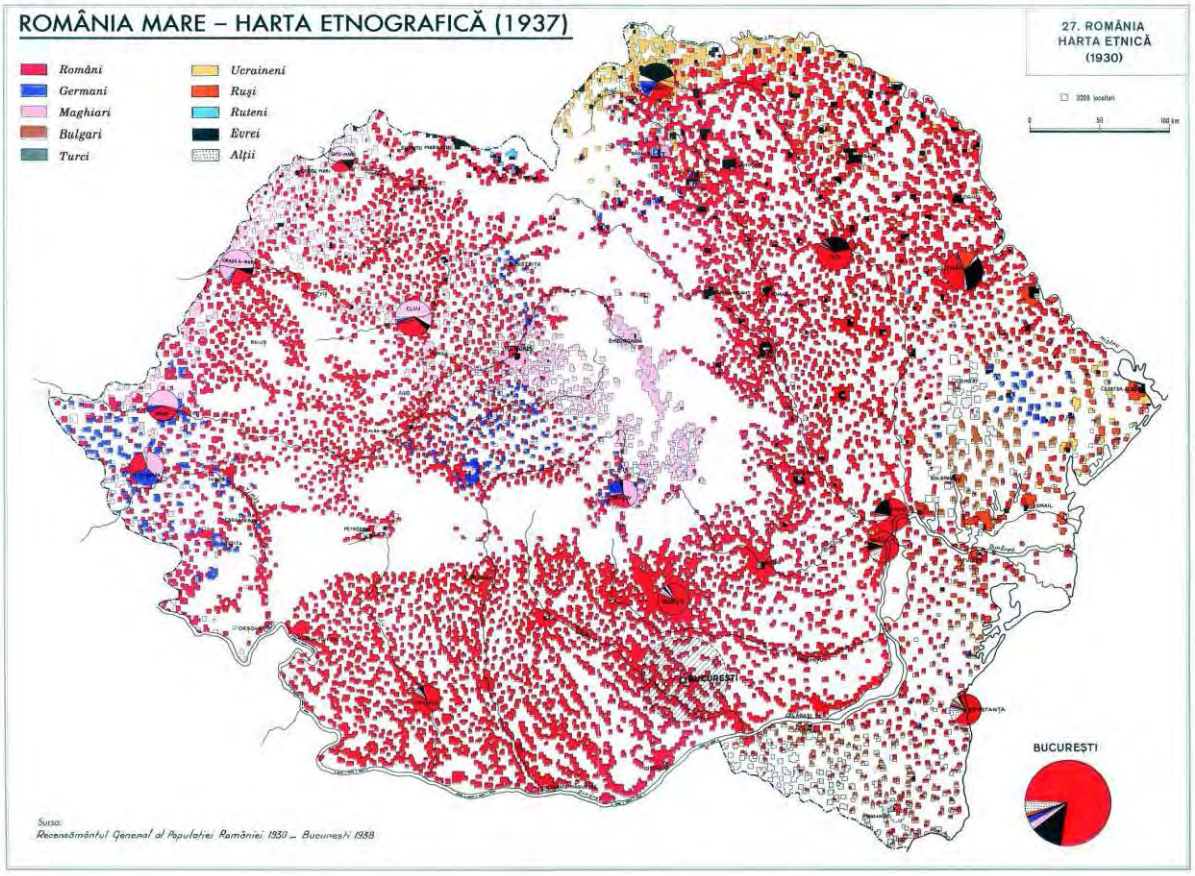
comunistă a lăsat urme adânci în prezent. Ne gândim, de exemplu, la pretenţia majorităţii româneşti în a se considera superioară minorităţilor, ceea ce se poate observa în luptele politice sau în raportul dintre majoritatea ortodoxă şi minorităţile de altă confesiune, de exemplu cea greco-catolică.

1. Consideraţii istorice

În perioada interbelică, minorităţile au fost destul de consistente numeric. Recensământul din anul 1930 ne spune că populaţia României mari număra peste 18 milioane de locuitori. Dintre aceştia, 71, 9 % erau români, rezultând deci un mare procent, aproape o treime, al minorităţilor. Progromul evreilor şi deportările minorităţilor din timpul războiului sau din perioada de după război, repatrierile, toate aceste tragedii au contribuit la scăderea numerică drastică a acestora. Recensământul din anul 2002 ne spune că din totalul populaţiei României (22 milioane, incluzându-i şi pe cei plecaţi peste graniţe după anul 1989), minorităţile reprezintă 12 %, adică o treime faţă de procentajul din recensământul anului 1930.

Actualmente, în România sunt recunoscute oficial 18 minorităţi: *maghiari, rromi, germani, ucraineni, ruşi lipoveni, evrei, turci, tătari, armeni, bulgari, sârbi şi croaţi, cehi şi slovaci, polonezi, greci, albanezi, italieni*. Cu excepţia maghiarilor, toate celelalte sunt reprezentate automat în Parlament. Diversitatea etnică, culturală, politică, religioasă reprezintă o bogăţie pentru toţi, iar dialogul între minorităţi, şi al acestora cu majoritatea este o condiţie indispensabilă a progresului din toate punctele de vedere[69].

[69] http://www.divers.ro/files/general.html


ROMÂNIA MARE – HARTA ETNOGRAFICĂ (1937)
Români
Germani
Maghiari
Bulgari
Turci
Ucraineni
Ruşi
Ruteni
Evrei
Alţii
27. ROMÂNIA
HARTA ETNICĂ
(1930)
BUCUREŞTI
Sursa:
Recensământul General al Populației României 1930 – Bucuresti 1938

Structura etnică a populaţiei. Dinamica 1992-2002

Etnia	2002*		1992		Schimbări 1992-2002	
	Număr	%	Număr	%	Număr	%
Total	21698181	100,00	22810035	100,00	-1111854	-4,9
Români	19409400	89,45	20408542	89,47	-999142	-4,9
Maghiari	1434377	6,61	1624959	7,12	-190582	-11,7
Rromi	535250	2,47	401087	1,76	+134163	+33,4
Ucraineni	61353	0,28	65764	0,29	-4411	-6,7
Germani	60088	0,28	119462	0,52	-59374	-49,7
Ruşi-Lipoveni	36397	0,17	38606	0,17	-2209	-5,7
Turci	32596	0,15	29632	0,13	+2764	+9,3
Tătari	24137	0,11	24596	0,11	-459	-1,9
Sârbi	22518	0,10	29408	0,13	-6890	-23,4
Slovaci	17199	0,08	19594	0,09	-2395	-12,2
Bulgari	8092	0,04	9851	0,04	-1759	-17,9
Croaţi	6786	0,03	4085	0,02	+2701	+66,1
Greci	6513	0,03	3940	0,02	+2573	+65,3
Evrei	5870	0,03	8955	0,04	-3085	-34,5
Cehi	3938	0,02	5797	0,03	-1859	-32,1
Polonezi	3671	0,02	4232	0,02	-561	-13,3
Italieni	3331	0,02	1356	0,01	+1975	+145,6
Armeni	1780	0,01	1957	0,01	-177	-9,0
Alte entii	18950	0,09	7246	0,03	+11704	+161,5
Nedeclarată	5935	0,03	766	Sub 0,01	+5169	+674,8

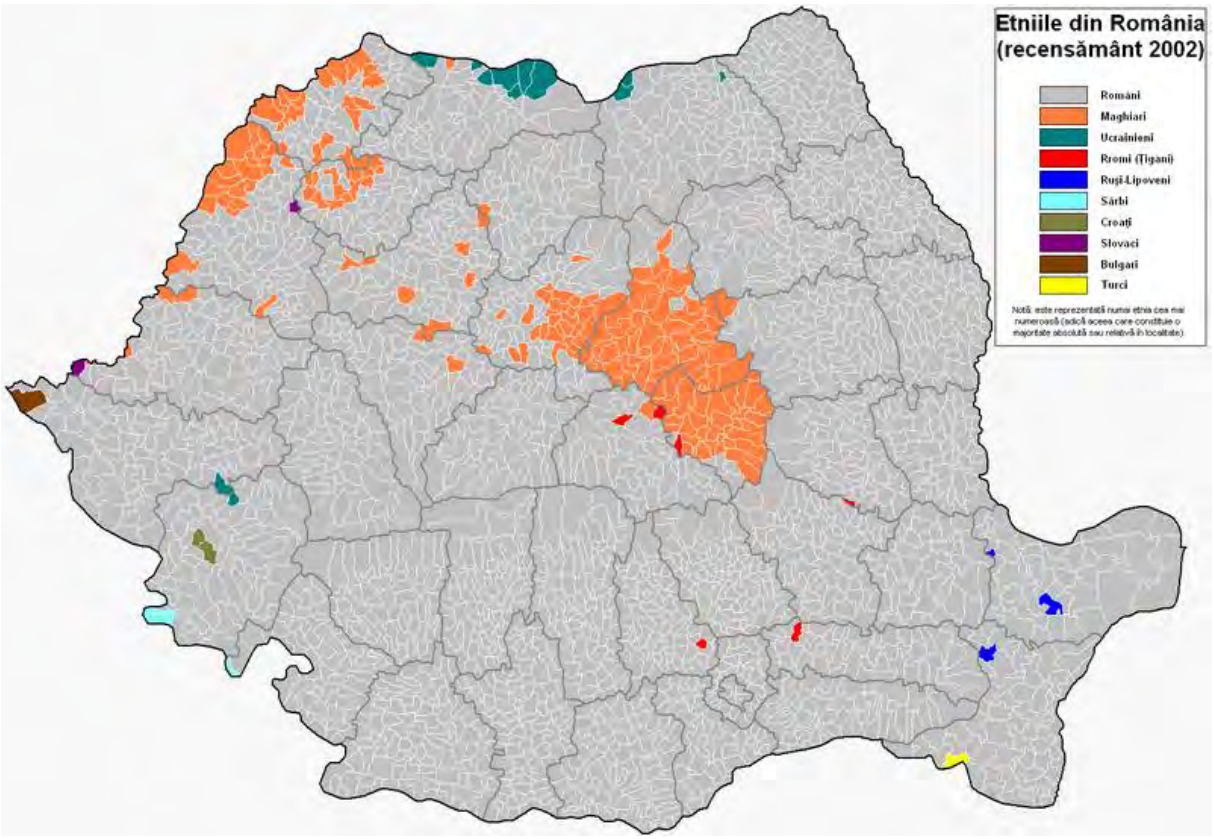
*Recensământul 2002. Date preliminare. Institutul Naţional de Statistică. Comisia Centrală pentru Recensământul Populaţiei şi al Locuinţelor. Vezi şi Gheţău Vasile; Simion Maria; Berevoescu, Ionica, *Şocul milionului. Rezultatele preliminare ale Recensământului Populaţiei şi al Locuinţelor din 18 martie 2002* în: Populaţie şi Societate. Periodic al al Centrului de Cercetări Demografice Vladimir Trebici Anul V numărul 4 (34), iulie-august 2002

Total minorităţi etnice = 2.288.781 (10,53%)
Total Maghiari+Germani+Romi+Ucraineni = 2.091.068 (10,37%)
Alte minorităţi = 197713 (0,15%)

Recensământul din anul 2002: Structura populaţiei după religie

Ortodoxă:	**18,817,975**	**86.79 %**
Romano-catolică:	**1,026,429**	**4.73 %**
Reformată:	**701,077**	**3.23 %**
Penticostală:	**324,462**	**1.49 %**
Greco-catolică:	**191,556**	**0.88 %**
Baptistă:	**126,639**	**0.58 %**
Adventistă de ziua a Şaptea:	**93,670**	**0.43 %**
Musulmană:	**67,257**	**0.31 %**
Unitariană:	**66,944**	**0.30 %**
Creştină după Evanghelie:	**44,476**	**0.20 %**
Creştină de rit vechi:	**38,147**	**0.17 %**
Evanghelică lutherană sinodo-presbiteriană:	**27,112**	**0.12 %**
Evanghelică:	**18,178**	**0.08 %**
Evanghelică de confesiune augustană:	**8,716**	**0.04 %**
Mozaică:	**6,057**	**0.02 %**

Altă religie:	**89,196**	**0.41 %**
Fără religie:	**12,825**	**0.05 %**
Atei:	**8,524**	**0.03 %**
Religie nedeclarată:	**11,734**	**0.05 %**



2. Maghiarii[70]

Numeric, maghiarii reprezintă cea mai importantă minoritate din România. Ei sunt o ramură a neamului fino-ugric, şi ajung în părţile noastre în secolele VIII-IX d. C. După înfrângerea lor de către germani, la Lech în anul 955, sunt încreştinaţi în anul 985, iar regele lor Wajk primeşte botezul din mâinile Sfântului Adalbert de Praga. În anul 1001, papa Silvestru al II-lea îi trimite corona, care a rămas şi astăzi simbol al naţiunii maghiare. Ştefan (Istvan, în limba maghiară) este cel care organizează regatul, din care va face parte şi Ardealul. Pe teritoriul Transilvaniei sunt înfiinţate trei episcopii: Cenad, Alba Iulia şi Oradea, care, după organizarea creştină greco-latină din Dobrogea antică, sunt primele organizări bisericeşti în istoria populaţiilor de pe teritoriul României. In secolele XI-XIII, stăpânirea maghiară se consolidează în Transilvania, în timpul dinastiei arpadiene. In istoria Ungariei trebuie menţionaţi ca şi conducători Iancu de Hunedoara şi fiul său Matei Corvin (1458-1490), în timpul cărora ţara se bucură de o perioadă de înflorire deosebită, ca şi Moldova lui Stefan cel Mare, de altfel. Victoriei de la Belgrad a ungurilor împotriva turcilor (1456), îi

[70] *Minorităţi etnoculturale. Mărturii documentare. Maghiarii din România (1956-1968),* editor: Andreescu, A., Cluj, 2003.

urmează înfrângerea ungurilor la Mohács în 1526. In anul 1541, Transilvania se constituie ca principat autonom, sub suveranitate turcească. În anul 1600, Mihai Viteazul reuşeşte pentru prima dată să unească cele trei provincii ale ţării, însă visul său de constituire a unei ţări a tuturor românilor va fi de scurtă durată, adevărata unire înfăptuindu-se abia în anul 1918.

In anul 1688 Imperiul Habsburgic catolic ocupă Transilvania, iar după pacea de la Karlowitz din 1699 o înglobează în imperiu. In anul 1765, aceasta câştigă titlul de Mare Principat. Alături de marile colonizări pe care imperiul le dezvoltă în multe din teritoriile anexate, şi care vor marca social şi cultural şi istoria Transilvaniei, aici trebuie să menţionăm marele fenomen cultural reprezentat de greco-catolici, români ortodocşi uniţi cu Roma la 1700, numit Şccoala Ardeleană.

Mişcările revoluţionare şi de unificare naţională de la mijlocul secolului al XIX-lea nu au dat rezultat, iar Dieta din Cluj din anul 1848 decide încorporarea Transilvaniei în regatul Ungariei, urmând apoi crearea statului dualist austro-ungar (1867), când Transilvania îşi pierde autonomía, ceea ce înseamnă o consolidare şi mai mare a puterii maghiare. In faţa acestei afirmări maghiare, forţele culturale româneşti înfiinţează în anul 1861 ”Asociaţiunea transilvană pentru literatură română şi cultura poporului român” (ASTRA), iar în anul 1890 ”Liga pentru unitatea culturală a tuturor românilor” (Liga culturală).

După 1 decembrie 1918, când se formează statul naţional unitar român pe ruinele vechiului imperiu habsburgic, situaţia maghiarilor din Transilvania se schimbă. Tensiunile cultural-politice dintre minorităţile etnice şi majoritatea românească se vor simţi în toate planurile. Perioada interbelică este marcată însă şi de o înflorire culturală deosebită, promovată de minorităţile transilvane, în primul rând de cea mai numeroasă, adică de cea maghiară. Recensământul din anul 1930 indică în Transilvania o populaţie de peste 6 milioane de locuitori, dintre care jumătate erau români, aproximativ 1, 5 milioane erau maghiari, mai bine de jumătate de milion de germani, aproximativ 150.000 de evrei, urmându-le alte naţionalităţi. Referitor la *maghiarii din Moldova*, adică aşa-zişii *ceangăi*[71], acelaşi recensământ ne spune că s-au declarat maghiari 23.886 de catolici, din totalul de 109.953 de romano-catolici ai diecezei

[71]POZSONY, F., *Ceangăii din Moldova*, Cluj 2002; HORVATH, A., *Strămoşii catolicilor din Moldova. Documente istorice 1227-1702*, Sf. Gheorghe, 1994.

catolice de Iaşi, adica 21.7 % din populaţia de confesiune catolică. Este interesant acest procentaj, dacă ne gândim că în majoritatea localităţilor catolice sau şi cu populaţie catolică din judeţul Bacău, în care se află aproape jumătate din numărul total al catolicilor din Moldova, populaţia a vorbit sau mai vorbeşte încă limba maghiară în graiul ceangăiesc[72]. Situaţia demografică a acestei minorităţi trebuie completată cu informaţii despre zecile de mii de catolici care în perioada comunistă au plecat în alte localităţi sau zone ale ţării, asimilându-se lingvistic, unii şi religios, locului de destinaţie.

Datele preliminare ale recensământului din 1992 au constatat că numărul total al credincioşilor din cadrul Bisericilor maghiare istorice din Transilvania se ridică la 1.733.083 (842.259 de romano-catolici, 794.632 de reformaţi, 75.846 de unitarieni, 20.346 de sinodo-presbiterieni). Biserica romano-catolică este mai multicoloră din punct de vedere naţional. Pe teritoriul episcopiei de Timişoara, catolici sunt şi germanii, croaţii, cehii, caraşovenii, în parte slovacii şi, într-un număr mic şi bulgarii. Tot catolici sunt şi germanii şi slovacii de pe teritoriul episcopiilor de Oradea şi Satu Mare. În cadrul episcopiei de Alba Iulia, există de asemenea câteva mii de catolici cu limba maternă germana.[73] Tot catolici sunt polonezii, şi chiar circa 5 mii de ucraineni. În toate diecezele, pot fi întîlniţi credincioşi catolici români proveniţi din căsătorii mixte, deşi, numeric, un factor mai important îl constituie mai ales catolicii de naţionalitate română proveniţi din judeţele din Moldova. În cazul lor, nu este exclusă nici cifra de mai multe zeci de mii.

Maghiarii din Transilvania reprezintă o parte din mozaicul multicolor entic, lingvistic, cultural şi confesional. Pe baza recensământului din 1992, redăm un tabel care indică tocmai acest mozaic care dă un farmec deosebit acestei provincii.

Naţionalitate şi confesiune în Transilvania în 1992

Confesiune	Naţionalitate						
	Total	Română	Maghiară	Ţigă-	Ger-	Ev-	Altele

[72]Lipsa de promovare a identităţii etnice se poate constata şi în rândul secuilor din Transilvania. După 1867 secuii nu mai apar în recensăminte ca naţionalitate separată, ci sunt asimilaţi de maghiari, pe criteriul limbii vorbite. După 1918 şvabii din Banat şi Satu Mare şi saşii ardeleni, alături de ţipţerii din Maramureş, până atunci cu identităţi distincte, inclusiv prin dialectele vorbite, devin germani.

[73]György Jakubinyi, *A katolikus egyház újjászületése Romániában*, in *Távlatok* nr.4/5/1993, pp. 546-647. Textul original al interviului transmis la 1 mai 1993 de Radio Vatican şi publicat în mai multe locuri, pe baza numerelor din 28 mai al publicaţiei *L'Osservatore Romano*, respectiv din 18 iulie al publicaţiei *La Documentation Catholique*.

				nească	mană	reiască	
	7.723.313	5.684.142	1.603.923	202.665	109.014	2.687	120.882
Ortodoxă	5.360.102	5.109.835	24.952	150.082	5.900	116	69.217
Romano-catolică	854.935	79.337	657.559	18.960	65.520	66	33.493
Reformată	796.682	14.917	761.109	17.582	2.556	26	492
Creco-catolică	206.833	177.274	22.781	3.374	1.596	13	1.795
Unitariană	75.978	1.164	73.653	898	164	3	96
Evanghelică augustană	36.264	2.202	6.977	208	26.214	9	654
Evanghelică sinodo-presb.	20.184	1.040	12.769	28	2.627	2	3.718
Izraelită	2.768	377	171	8	29	2.114	69
Penticostală	158.970	142.600	4.274	6.037	481	53	5.525
Baptistă	94.630	79.860	12.805	799	411	3	752
Adventistă	29.180	18.478	8.198	1.223	312	1	968
Creştină după evanghelie	12.372	7.709	2.277	237	1.893	7	249
Altele	50.806	33.531	11.856	916	1.013	101	3.389
Atei	3.649	2.802	550	98	55	70	74
Persoane din afara confesiunilor	15.365	9.881	3.219	1.831	165	92	177
Persoane care nu au declarat din ce confesiune fac parte	4.595	3.135	773	384	78	11	214

Potrivit recensământului din 2002, numărul celor care se declarau de etnie maghiară reprezintă 6,6% din totalul populaţiei ţării de aproape 22 milioane de locuitori. Prin comparaţie, la recensământul din 1992, ponderea acestora era de 7,12%. Dintre aceştia, cei mai mulţi trăiesc în judeţele Harghita, Mureş, Bihor, Covasna şi Cluj.

Uniunea Democrată Maghiară din România (U.D.M.R.), înfiinţată imediat după căderea regimului comunist în anul 1989, reprezintă interesele comunităţii maghiare din România, şi chiar dacă în interior membrii cu funcţii de conducere au aceleaşi calităţi sau lipsuri ca ale altor oameni politici din partidele din România, în raport cu populaţia maghiară sunt activi şi constanţi în a apăra şi promova dreptul minorităţii din care fac parte şi pe care o reprezintă.

3. Rromii

In Europa trăiesc între 7 şi 9 milioane de rromi, dintre care două treimi în ţările central şi est europene. După recensământul din ianuarie 1992 în România trăiesc

409.723 rromi[74], adică 1,8 % din populaţia României, ceea ce îi face pe rromi a doua minoritate a ţării. Federaţia Etnică a Rromilor din România considera că rromii ar fi în număr de 2.5 milioane, reprezentând 10 % din populaţia totală, iar după alţi observatori, numărul lor ar fi mai mic, cuprins între 1 şi 1.5 milioane.

*3.1. Etimologia cuvântului **ţigan***

Germanii îi numesc *zigeuner*, românii ***ţ**igani*, francezii *gitan/tsigane*, iar maghiarii *cygany*. Toate aceste cuvinte derivă din grecescul *atiganoi*, care înseamnă *de neatins*. Termenul circulă cu precădere în ţările Europei de Est şi de regulă este utilizat doar de către persoanele exterioare grupului etnic. Întrucât el este marcat adesea de conotaţii peiorative, de prin anul 2000, în România se preferă denumirea de rrom, care în limba romani înseamnă bărbat, bărbat însurat, iar într-un sens mai larg, persoană aparţinând grupului nostru.

Despre locul de origine al rromilor există mai multe teorii. Unii specialişti (rromanologi) consideră că aceştia ar proveni din Egipt, în timp ce alţii avansează ipoteza nord-vestului Indiei, în provincia Punjab. Alţii afirmă că leagănul lor este Persia sau munţii Caucaz, şi apoi au avansat spre Europa, trecând prin Imperiul Bizantin. Intre secolele IX şi XI, se crede că a început migrarea lor spre Europa. Ca profesii, erau lucrători şi meşteşugari ai metalelor, muzicanţi, sau aveau alte profesii, mai ales manufacturiere, artizanale.

Situaţia rromilor nu poate fi înţeleasă fără o punere în perspectivă istorică a condiţiei lor de robi, care a durat pâna la mijlocul secolului al XIX-lea. Robia rromilor a lăsat într-adevăr urme vizibile şi azi, atât în structura şi localizarea diverselor grupuri de rromi, cât şi în relaţia lor cu societatea şi autorităţile. Originile înrobirii rromilor sunt obscure. Unii istorici afirmă că ei au devenit robi ai tătarilor, care i-ar fi adus în Europa în incursiunile lor din secolul al XIII-lea, rămânând aici până în prezent.

---

[74]Din bibliografia publicată în România pe tema rromilor, menţionăm titlurile: Emmanuelle Pons, *Tiganii din România – o minoritate în tranziţie*, Editura Compania, Bucureşti, 1999; Lucian Nastasă, Andrea Varga (editori), *Tiganii din România – mărturii documentare*, Cluj, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2001. Vezi si site-ul: http://romanothan.ro/romana/.

Politica Imperiului Otoman a fost de marginalizare a lor, sau de ignorare, ceea ce a făcut ca această populaţie să fie mereu în mişcare, în căutare de condiţii mai bune, exceptându-i pe cei care erau deja robi. Imperiul habsburgic, în schimb, a încercat să-i integreze social, ceea ce face ca rromii din fostele teritorii ale acestui imperiu să aibă şi astăzi un alt stil de viaţă mai sedentar, bucurându-se de o dezvoltare economică mai mare decât confraţii lor din partea central-estică a Europei. Însă oriunde s-ar fi aflat, ei reprezentau paria societăţii, ceea ce a favorizat şi a menţinut o stare de robie a lor pentru multe secole. În acest sens, îi putem asemăna cu negrii de pe teritoriile albilor din America.

Robia lor este menţionată în codurile româneşti de la începutul secolului al XIX-lea, dar drepturile stăpânilor sunt întrucâtva reduse.[75] Ei sunt sclavi sau robi ai domnitorilor, boierilor, bisericilor sau mănăstirilor, într-un cuvânt ai acelora care conduceau ţara. Puţin câte puţin, ideile liberale ale Occidentului îşi croiesc drum şi în anul 1837 Divanul Ţării Româneşti dezrobeşte rromii care aparţineau statului, colonizându-i în satele boiereşti. În 1844, în Moldova, domnitorul Sturza urmează exemplul domnitorului Ghica din Ţara Românească. Alexandru Ioan Cuza, primul domnitor aflat în fruntea Principatelor Române (1859), se va strădui să şteargă şi ultimele urme ale robiei[76]. Deşi vor fi liberi, rromii trăiesc marginalizaţi la marginea localităţilor, sau asociindu-se în mici grupuri, migrând dintr-un loc într-altul.

În perioada nazismului, rromii sunt supuşi unor legi descriminatorii, alături de evrei. Imediat după cel de-al doilea război mondial, majoritatea rromilor din România

---

[75] „Toate mănăstirile au ţiganii lor, ale căror femei, babe bătrâne, fete mari, copile, umblă slobod prin mănăstire, coc pâine, fac bucate şi mătură prin casă." Cfr. Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii române*, 1908, I, p. 273.

[76] Redăm doar câteva cuvinte din Discursul lui Mihail Kogălniceanu, rostit la 1/13 aprilie 1891 în şedinţa solemnă a Academiei Române organizată cu ocazia împlinirii a 25 de ani de la fondare, pentru dezrobirea rromilor: "Contemporanii mei îşi aduc aminte, şi aci am ca martor pe mai junele meu contemporan, pe colegul meu Alexandru Papadopol Calimach, îşi aduc aminte ce erau ţiganii, sunt acum 50 de ani, chiar atunci când razele civilizaţiunii moderne îmblânzise moravurile în toate societăţile Europei şi când sclavia nu mai avea domiciliu decât în Rusia şi din nenorocire şi în România. Legea ţării trata pe ţigani de lucru, vândut şi cumpărat ca lucru, deşi prin deriziune numărul sau individul se califica de suflet: am atâtea *suflete de ţigani*; în realitate, şi mai ales stăpânii care aveau puţini ţigani, îi tratau mai rău chiar decât prescripţiunile legii. Chiar pe uliţele oraşului Iaşi, în tinereţele mele am văzut fiinţe omeneşti purtând lanţuri în mâini sau la picioare, ba unii chiar coarne de fier aninate de frunte şi legate prin coloane împrejurul gâtului. Bătăi crude, osândiri la foame şi la fum, închidere în închisori particulare, aruncaţi goi în zăpadă sau în râuri îngheţate, iată soarta nenorociţilor ţigani!". Vezi discursul în întregime: http://emildumea.wordpress.com/.

lucrau ca meşteşugari, rari fiind cei care practicau meserii agricole. Din acest motiv ei se numărau printre puţinii proletari ai satelor şi tot de aceea, vor fi primii care vor susţine pe plan local politica Partidului Comunist Român, înscriindu-se, alături de mulţi evrei, în rândurile acestui partid.

Spre deosebire de alte minorităţi naţionale din România, rromii nu erau percepuţi ca o etnie în adevăratul sens al cuvântului. Străduindu-se să niveleze diferenţele şi să încurajeze mobilitatea socială, politică, comunistă, regimul a ştirbit specificitatea etnică a anumitor grupuri şi în special a rromilor. Rromii nu sunt o populatie omogenă, se împart în circa 40 de grupuri, structurate în funcţie de legăturile familiale, de profesii, de dialecte, de modul de viaţă sedentar sau nomad. Printre aceste grupuri se află, de pildă: *ursarii* (dau spectacole cu urşii), *căldărarii* (repară vase de aramă), *fierarii* (potcovarii), *crăstarii* (vânzatorii de cai), *spoitorii* (vopsesc vase de bucătărie), *rudarii* (lucrători în lemn), *boldenii* (vânzători de flori), *argintarii* (bijutierii), *zlătarii* (extrag aurul din albiile râurilor) etc.

Regimul comunist nu le-a acordat niciodată statutul de minoritate naţională. Nici un program socio-cultural nu a fost prevăzut pentru ei. Înainte de 1990 limba rromani, istoria şi cultura rromilor, nu erau predate în şcolile româneşti.

Situaţia actuală a rromilor în România este una paradoxală. Schimbările de după 1989 le-au permis să dobândească statutul de minoritate naţională, iar eforturile depuse pe plan internaţional au dus la recunoaşterea specificităţii şi importanţei lor la nivel european. În acelaşi timp, rromii au devenit ţinta reacţiilor rasiste şi intolerante. Chiar dacă rromii nu revendică un teritoriu, problema conflictelor sociale se pune oricum în termeni etnici.

3.2. Persecutarea rromilor

Ideologia nazistă i-a supus pe rromi, alături de evrei, unui regim discriminatoriu de exterminare, pentru a se ajunge la soluţia finală, adică dispariţia lor ca entie. Statisticile ne spun că în toată Europa au fost ucişi în câmpurile de concentrare aproximativ jumătate de milion de rromi. Cele mai multe victime proveneau din Iugoslavia, România, Polonia, URSS sau Ungaria. In ţara noastră, în luna noiembrie 1940, Ministerul de Interne, la recomandarea Ministerului Sănătăţii, a interzis rromilor

”nomazi” deplasarea, pe motivul că transmit tifos. Anul următor, un recensământ secret recenza 208.700 de rromi, despre care se spunea că ar contamina ”rasa românească”.

Un decret regal din 1942 trasa liniile spolierii şi desemna criteriile de deportare pentru rromi. S-a început prin confiscarea bunurilor, prin Centrul naţional de rromanizare. Apoi s-au raţionalizat alimentele, iar rromii ”amorali” au fost expediaţi la munci publice în Transnistria. Rromii ”nomazi” au fost primii atinşi de persecuţii. Preşedintele Consiliului de Miniştri a ordonat deportarea lor în Transnistria, pe şatre. O altă categorie, ”semi-nomazii”, au fost şi ei selectaţi pentru deportare. Au urmat rromii ”sedentari”.

Evacuarea a început la 12 septembrie 1942. Un comandant însoţea fiecare tren, iar gărzile primiseră instrucţiuni să tragă în caz de nevoie. Nu s-a permis decât un bagaj rudimentar de mână. Ceea ce rămânea în urmă era confiscat. În opt zile, 30.176 de rromi sedentari au fost plasaţi în Transnistria. Alţi 18.260 de rromi ”mai puţin periculoşi”, recenzaţi pentru următorul transport, ar fi trebuit să sosească în primăvara anului 1943, dar, neaşteptata înaintare a frontului a zădărnicit acest plan. Sosirea ”sedentarilor” a amplificat dezastrul. La 25 noiembrie 1942, 309 rromi decedaseră. Decesul prin inaniţie nu era rar, distribuţia alimentară fiind insuficientă. Tifosul a atins mii de deportaţi. În timpul iernii 1942 - 1943, aproximativ 4.000 de rromi au murit de tifos. Unii au murit de frig, de inaniţie, datorită bolilor, fiind îmbrăcaţi sumar, alţii, (aici datele sunt contradictorii), au fost împuşcaţi. Comisia română pentru victimele Holocaustului a estimat că cca 36.000 rromi ar fi murit în Transnistria, iar alte estimări propun o cifră cu mult mai mare.

3.3. Rromii astăzi

Perioada de tranziţie de după 1989 a adus minorităţilor etnice, deci şi rromilor, noi oportunităţi de exprimare a identităţii lor. Liberalizarea politică a permis însă şi formaţiunilor extremiste să se exprime atât contra rromilor, cât şi împotriva altor minoritari, iar aceste tendinţe se manifestă şi astăzi, dar în forme mult mai reduse. Deşi astăzi există o bază legislativă democratică, deteriorarea situaţiei economice şi sociale a rromilor a continuat. Acest lucru s-a datorat atât neglijării instituţionalizate cât şi, în

unele situaţii, unei legislaţii discriminatorii (Legea Fondului Funciar, Legea Ajutorului Social, Legea Învăţământului etc.), sau intervenţionismului instituţiilor statului în procesul de cristalizare a mişcării rromilor. Diferitele comunităţi de rromi (circa 40 existente), au înfiinţat numeroase formaţiuni politice şi organizaţii civice.

Rromii au început să se organizeze şi la nivel internaţional, adoptându-se un steag, ca simbol al unităţii etnice. Steagul este format din două benzi longitudinale, verde şi albastru şi în centru o roată cu spiţe roşii. Verdele simbolizează pământul mamă, albastrul este cerul - tatăl şi Dumnezeu - iar roata, simbolul peregrinării milenare a acestui popor.

Din punct de vedere cultural, este destul de greu de definit caracteristicile culturii acestui popor, şi aceasta datorită diversităţii comunităţilor lor. Nu există o literatură cultă a rromilor, dar există în schimb o literatură populară, obiect al unor cercetări ştiinţifice, concretizate în mai multe publicaţii, studii sau cărţi[77]. Varietatea foarte mare a comunităţilor lor se explică prin multitudinea situaţiilor concrete în care au trăit, în diferite ţări. Ceea ce se remarcă cu uşurinţă este faptul că se deosebesc esenţial de gazdele în mijlocul cărora trăiesc, şi de care depind economic.

Deosebindu-se fundamental în mentalităţi şi în modul de viaţă faţă de populaţiile majoritare, rromii au şi un mod al lor propriu de a participa la viaţa civilă şi de a se folosi de serviciile publice ale societăţii actuale. In timp ce rromii din Transilvania, de exemplu, s-au integrat destul de mult în ţesutul social, cei din celelalte provincii ale ţării au rămas mai închişi, mai izolaţi în propriile comunităţi. Mulţi rromi nu vor, de exemplu, să se integreze în sistemul scolastic de teamă să nu-şi piardă identitatea lor, şi nu atât ca un refuz al învăţământului în sine. Aceste atitudini şi mentalităţi menţin, din păcate, un climat de suspiciune şi neîncredere reciprocă, între rromi şi majoritatea românească. Există însă şi diviziuni în interiorul lor, cei mai bogaţi, de exemplu, desconsiderându-i pe cei mai săraci, sau cei care au rămas mai fideli tradiţiilor şi mentalităţilor lor, considerându-i trădători pe cei care au asimilat mai mult din cultura şi modul de viaţă al majorităţii.

Între 1999-2000, cu sprijinul Comisiei Europene şi pe baza parteneriatului structurilor guvernamentale cu organizaţiile rromilor, a fost elaborată o Strategie

[77]Vezi lucrările publicate de Editura Centrului rromilor pentru politici publice ”Aven Amentza”.

naţională de îmbunătăţire a vieţii sociale a rromilor, dar şi a situaţiei lor economice. Aceasta a fost adoptată în 2001, prin Hotărâre de Guvern[78].

Se intenţionează formarea unui sistem care să combată discriminarea, să formeze o elită proprie care să contribuie la integrarea lor socială şi la o reconstrucţie identitară. In învăţământ, se va introduce limba rromani ca disciplină opţională[79], iar în universităţi vor fi alocate locuri de la bugetul de stat pentru această populaţie.

În domeniul strict cultural, strategia românească urmăreşte reactualizarea valorilor şi a tradiţiilor proprii, inclusiv a meseriilor tradiţionale şi adaptarea lor la sistemul economic actual. Este nevoie apoi de muzee proprii[80], aşa cum atâtea alte etnii sau ştiinţe posedă deja.

În societate, sunt iniţiative stabile deja pentru o bună informare publică şi de combatere a prejudecăţilor şi discriminării, ca şi pentru o educaţie interculturală a maselor, cu participarea activă a etnicilor rromi. În instituţiile de învăţământ şi cultură, sunt necesare proiecte culturale de studiere şi reconstrucţie identitară, care să creeze un climat de prietenie şi colaborare între elevi şi studenţi de etnii diferite. Importantă este apoi şi angajarea bisericilor, mai ales în zonele unde sunt mai mulţi rromi, pentru a le reda demnitatea, respectul de sine şi conştiinţa apartenenţei la o lume creştină, cu biserici şi un patrimoniu religios propriu. Este importantă apoi iniţiativa Societăţii Biblice Interconfesionale din România care şi-a pus în plan traducerea Bibliei în limba rromani.

4. Germanii

Minoritatea germană din România se împarte în mai multe grupuri. In nord-vestul ţării se află şvabii sătmăreni; în Ardeal sunt saşii; în nordul Transilvaniei sunt ţipţerii; landerii sunt în unele localităţi din zona Sibiului; sunt apoi şvabii bănăţeni şi germanii din Banatul montan, la care se adaugă germanii din Bucovina şi cei din Dobrogea, iar în cadrul României mari, trebuie adăugaţi germanii din Basarabia. Sunt apoi mici comunităţi în diferite oraşe din ţară: Bucureşti, Iaşi, Craiova, etc.

---

[78]HG 40/25 aprilie 2001, publicată în *Monitorul Oficial al României*, nr. 252/16 mai 2001.

[79]Cu un număr de 7 milioane, această populaţie este singura pe continentul european care nu are o limbă scrisă, o gramatică, instrumente de bază, elementare absolut necesare pentru cultura lor. La fel, cum nu au un teritoriu al lor. Aceste două mari lipsuri ne redau, de fapt, condiţia dramatică în care au trăit multe sute de ani.

[80]La Sibiu, există un muzeu al rromilor în Complexul Muzeal Astra.

Diversitatea aceasta se explică prin venirea germanilor în perioade diferite ale istoriei şi din locuri diferite ale Europei. Unii au ajuns în aceste locuri în mod liber, voluntar, în dorința unei vieți mai bune; alții au ajuns, constrânși de diferite situații sau de conducători, stăpâni ce i-au colonizat în mod forțat.

Evoluția numerică a acestei minorități are o curbă descendentă, pornind din perioada dintre cele două războaie mondiale și până astăzi:

1930 -- 745.421, reprezentând 4,1% din populaţia României, respectiv 23,7% din populaţia Banatului, 8,9% din populaţia Bucovinei şi 7,9% din populaţia Transilvaniei;
1948 -- 343.913, reprezentând 2,2% din populaţia României;
1956 -- 384.708, reprezentând 2,2% din populaţia României;
1977 -- 359.109;
1992 -- 111.301:
2002 -- 60.008, reprezentând 0,3 % din populația țării.

Deoarece sunt foarte diferiți între ei, îi vom prezenta pe regiuni.

Şvabii sătmăreni (în germană *Sathmarer Schwaben*) locuiesc în județele Satu Mare şi Maramureș. Fac parte dintr-un grup mai mare de șvabi și se ocupă în general cu agricultura. In anul 1712 ajunge primul grup în Maramureș, la cererea contelui Alexander Károlyi care vroia să-și repopuleze teritoriile devastate de războaie. Au format aproximativ 40 de localități, unele compact șvăbești, iar altele mixte, și trăiau într-un regim de iobăgie, neprimind pământ de la stăpânii lor. In același secol vine un al doilea val, al țipțerilor[81], agricultori, mineri sau meșteșugari, urmați apoi de alții, formând importante comunități. Fiind de confesiune catolică, în Ardeal acești germani au primit mult din limba și cultura maghiară a bisericii catolice. In perioada de după război și apoi după 1989, unii s-au reîntors în Germania.

[81] Termenul "zipser" derivă de la numele localităţii "Zips", un oraş care pe vremea colonizării lor făcea parte din Imperiul Habsburgic (Ungaria de Nord), actualmente oraşul Spis, Slovacia, locul originar al acestei etnii. Ei au fost colonizati la sfârşitul sec. XVIII (1773 la Vişeul de Sus, Maramureş). În Zips au ajuns în sec. XII, venind din Bavaria si Saxonia.

Şvabii bănăţeni (în germană *Banater Schwaben*[82]). Spre diferenţă de şvabii din nordul ţării, cei din Banat provin din zone mai largi ale lumii germane: Alsacia-Lorena, Luxemburg, Palatinat, Austria, Elveţia, malurile Rinului, etc. Mulţi dintre aceşti colonişti erau apoi îmbarcaţi la Ulm, sau în alte porturi germane, şi apoi, pe Dunăre ajungeau până la Belgrad, de unde îşi continuau drumul spre Banat în condiţii deloc uşoare.

După victoria repurtată de Austria asupra Imperiului Otoman în anul 1716, Imperiul Habsburgic demarează o puternică campanie de colonizare a acestei provincii, distrusă de războaie. Între anii 1718-1740 asistăm la primul val de colonizări (colonizarea carolină, după numele împăratului Carol al VI-lea), sosind aici până la 40.000 de colonişti. Mulţi au murit din cauza condiţiilor grele de viaţă, sau din cauza ciumei din anii 1738-1739. Ca şi cei din nord, şi aceştia erau săraci, însă avantajul lor a constat în faptul că în al doilea val de colonizări (colonizarea terezină, 1744-1772, cu aproximativ 75.000 colonişti), împărăteasa Maria Tereza le-a acordat diferite scutiri şi ajutoare financiare, pentru a-i determina să se stabilească aici şi să-şi valorifice propriile talente şi aptitudini. Al treilea val de colonizări are loc în perioada 1782-1787 (colonizarea lui Iosif, după numele împăratului Iosif al II-lea). Acum au venit aproximativ 60.000 de colonişti. Este impresionant numărul mare al celor veniţi, un proces asemănător, în contextul timpului, cu emigrările actuale ale românilor în vestul Europei. Satele lor au fost construite conform spiritului german, ordonate, cu biserica, primăria şi şcoala în centrul localităţii. De fapt, întregul proces al colonizării a fost urmărit si controlat în detalii de către puterea imperială austriacă.

Teritoriile în care au ajuns coloniştii nu erau prea sănătoase, fiind pline de mlaştini, ceea ce a cauzat multe epidemii şi foamete. Este de admirat tenacitatea acestor noi veniţi care nu au cedat în faţa obstacolelor şi pericolelor, mulţi dintre ei plătind cu preţul vieţii dorinţa de o viaţă mai bună pe aceste meleaguri. Datorită muncii lor statornice, în secolul al XIX-lea Banatul a devenit grânarul imperiului.

Căderea imperiului austro-ungar în anul 1918 şi Tratatul de la Trianon din anul 1920, aduc cu sine declinul puterii maghiare, oferind astfel posibilitatea şvabilor

[82] WILHELM, F.,- KALLBRUNNER, J., *Quellen zur deutschen Siedlungsgeschichte in Südosteuropa*, Schriften der Deutschen Akademie (München) Heft 11, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1936. EHRLER, J. J., *Banatul, de la origini pînă acum 1774*, Editura Facla, Timişoara 1982. Vezi si site-ul: http://www.banater-schwaben.de/.

bănățeni să se afirme pe toate planurile. După instaurarea dualismului austro-ungar, germanilor le fusese interzis să aibă școli proprii. Acum, situația se schimbă radical în bine; alături de școli și alte instituții de cultură, sociale, caritative, ei pot respira în deplină libertate noul climat al României mari și libere. Timișoara devine un important centru cultural și economic. Se înființează un teatru propriu și alte publicații, ziare și reviste, iar ca populație, șvabii reprezintă o treime din numărul total al locuitorilor, apreciați de toți pentru profundul lor spirit catolic și pentru profesionalismul în muncă de care dădeau dovadă.

Criza economică din anul 1930 determină pe mulți șvabi să plece în Statele Unite ale Americii, Brazilia sau Argentina, de unde nu s-au mai întors. Apoi, simpatia acestora pentru guvernul nazist al lui Hitler, după 1933, și participarea lor în război alături de Germania, a făcut ca după anul 1944, să fie priviți cu ostilitate atât de armatele sovietice, cât și de către noul regim care se instaurează în România. Şi în Iugoslavia lui Iosif Broz Tito, șvabii sunt tratați cu ostilitate, persecutați și alungați din țară. In România, asistăm la deportarea multora în Uniunea Sovietică, sau în Bărăgan (1951), de unde însă mulți se reîntorc în localitățile lor după 1955. Însă după cinci ani, mulți saşi transilvăneni sau șvabi bănățeni încep să emigreze în Germania, proces ce continuă sub regimul condus de Nicolae Ceauşescu. Se estimează că aproximativ 200.000 de germani din Transilvania au părăsit România în timpul regimului comunist, statul german plătind guvernului român o mare sumă de bani pentru răscumpărarea acestora.

După căderea regimului comunist la sfârşitul anului 1989, mulți șvabi părăsesc România, reîntorcându-se în țara mamă. Din populația de cca 750.000 de germani, au mai rămas aproximativ 60.000, în mare parte populație adultă sau în vârstă[83]. La Timișoara există Teatrul German de Stat, ca și licee cu limba de predare germana. Din punct de vedere politic, sunt reprezentați de Demokratisches Forum der Deutschen in Rumänien – DFDR (Forul Democratic al Germanilor din România).

---

[83] MUNTEANU, I., *Emigrări din Banatul istoric la sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX*, în Analele Banatului, Timişoara, 2005.

5. Minoritățile din Bucovina[84]

După anexarea Bucovinei la Imperiul Habsburgic în 1775 şi dependenţa administrativă a acesteia de Galiția, mulți români de aici au început să emigreze spre Moldova, ceea ce a alarmat autoritățile austriece, determinându-le să ia măsuri pentru a stopa acest femonem şi a-i determina pe cei plecați să se întoarcă acasă[85].

Înainte ca românii să-şi abandoneze casele, a sosit pe aceste locuri o populaţie nu prea numeroasă de **huţuli**, consideraţi, de cele mai multe ori greşit, ruteni[86]. În 1774, într-o catagrafie întocmită de autorităţile militare ruseşti[87], din totalul de 82 de capi de familie, cât număra Stulpicaniul, zece sunt notaţi cu prenumele la care s-a adăugat apelativul *rus.* Evident, nu este vorba de o populaţie de origine rusă, ci de huţuli care vorbeau un dialect de origine slavă, mai exact un dialect al limbii ucrainene. La Frasin erau înregistrate un număr de zece familii[88], ale căror nume se termină în *–iuc,* cu multă probabilitate, tot de origine ucraineană[89]. In documentele timpului, acum sunt menționați şi primii polonezi veniți aici, iar huțulii sunt prezenți deja şi în alte localități, precum Ostra şi Gemenea. Huţulii au venit din Galiţia, mai exact din Pocuţia, din cauza lipsei de lucru şi a foametei[90].

La începutul secolului al XVII-lea ei s-au aşezat pe valea Ceremuşului până la Câmpulungul-Rusesc şi Răstoace. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea s-au extins spre sud, coborând cu o bifurcaţie la Cârlibaba, iar pe alta, pe cursul superior al Moldovei până la Breaza şi pe afluenţii Moldovei, Moldoviţa şi Suha, ocupând satele Argel, Moldoviţa, Valea Boului, Ostra şi Gemenea[91]. La data ocupării Bucovinei, numărul familiilor huţăneşti aşezate pe braniştile mănăstirilor Sucevița, Moldoviţa şi

---

[84]DIACON, V., *Vechi aşezări pe Suha Bucovineană*. Pagini monografice, Iaşi, Universitatea „Al. I. Cuza", 1989, Colecţia „Românii în istoria universală", IV/3, 320 + 32 p. Informațiile despre minoritățile din Bucovina reprezintă o prelucrare a unei părți din lucrarea menționată în această notă.
[85]Vezi NISTOR, I., *Românii şi rutenii în Bucovina,* Bucureşti, 1915, p. 124.
[86]Originea huţulilor este o problemă mult controversată. În legătură cu acest aspect, vezi Tancred Bănăţeanu, *Arta populară bucovineană,* Suceava, 1975, p. 29—35.
[87]La acea dată Moldova se găsea din nou sub administraţie rusă (27 septembrie 1769 — septembrie 1774). (O altă perioadă cu administraţie militară rusă fusese 3 septembrie 1739 — octombrie 1739).
[88]Vezi *Moldova în epoca feudalismului,* vol. VII, Partea I, Chişinău, 1975, p. 244-245.
[89]MARTINIUC, C. I., *Bucovina (Moldova de Sus) între statistică şi realitate,* Extras din „Cetatea Moldovei"; An II (1941), nr. 10, p. 9.
[90]DRAGOSLAV, I., *Bucovina. Conferinţă ţinută la Ateneul român în seara de 14 decembrie 1914*, Bucureşti, 1916, p. 12.
[91]Vezi I. Nistor, *o. cit.,* p 39; MARTINIUC, C., *Câteva aspecte din viaţa huţulilor,* extras, Iaşi, 1939, p. 3.

Voroneţ era neînsemnat. Actualmente, huţulii locuiesc în comunele Izvoarele Sucevei, Ulma, Brodina, Moldova-Suliţa, Breaza, Moldoviţa, Cîrlibaba şi Vatra Moldoviţei (în judeţul Suceava) şi comunele Poienile de sub Munte, Repedea, Bistra, Ruscova, Rona de Sus, Vişeu de Sus (jud. Maramureş).

La scurt timp după anexarea Bucovinei, s-a pus problema colonizării acestui teritoriu, care oferea condiţii excelente pentru o astfel de acţiune. La 25 martie 1782 i se propunea împăratului Iosif al II-lea să treacă la colonizarea Bucovinei, iar după vizita lui aici în anul următor, decide colonizarea acestei provincii cu **germani**. Primii colonişti germani în Bucovina au fost aduşi în 1784 din Zips de către societatea care exploata minele de la Iacobeni. Ulterior, Anton Manz von Mariensee a adus colonişti din Leutschau şi Käsmark pe care i-a stabilit tot la Iacobeni. Încetul cu încetul, au luat fiinţă coloniile[92] de la Luisenthal (Fundul Moldovei), Ludwigsdorf (Cârlibaba Nouă), Mariensee (Cârlibaba Veche), Pojorâta; în 1807 ia fiinţă Eisenau (Prisaca Dornei), în 1809, Freudenthal (Valea Stânei) şi Russ pe Boul (Valea Boului), apoi Fürstenthal (Voivodeasa), Bori (Boureni), Buchenhain (Poiana Micului), Lichtenberg (Dealu Ederei), Bădeuţi, Satu Mare şi altele.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XlX-lea, vin colonişti din Boemia, care se stabilesc la Frasin (1804)[93], Păltinoasa şi Capu Codrului. Aceştia erau tăietori de lemne. Începând cu 1809 ajung colonişti germani, muncitori şi specialişti, la Bucşoaia şi Stulpicani, ca urmare a apariţiei activităţii miniere. Aceştia constituiau o minoritate neglijabilă faţă de populaţia română din regiune. Abia după instalarea germanilor la Schwarzthal (1838) şi împrejurimi, s-a constituit şi la Stulpicani o colonie germană mai mare, iar pe valea Ostrei alte două colonii mărginaşe numai de germani din Boemia: Molid şi Gura Ostrei[94]. La Gemenea şi Slătioara coloniştii nu formau o colonie compactă. Se ocupau cu tăiatul lemnelor şi cu agricultura. În Bucşoaia şi Frasin existau, în 1857, un număr de 296 de catolici germani[95].

Germanii din Stulpicani aveau ogoarele în vatra satului sau în imediata

---

[92] Vezi R. F. Kaindl, *Geschichte der Bukowina,* Cernăuţi, 1898, p. 77.
[93] NISTOR, I., *Istoria Fondului Bisericesc din Bucovina*, Cernăuţi, 1921, p. 33.
[94] *Bukowina — Heimat von gestern,* 2 Auflage, Karlsruhe, 1956, p. 158—159.
[95] Arh. St. Bucureşti, fond Ministerul Cultelor şi Învăţământului, Pachet 13, dosar 31/1852—1918, p. 347.

apropiere, dar roadele obţinute de pe acestea nu ajungeau pentru întreţinerea familiei şi de aceea bărbaţii lucrau în pădure sau în fabricile de cherestea, iar femeile se ocupau cu munca câmpului.

Cea mai interesantă colonie rămâne Schwarzthal, lână Negrileasa. Istoria naşterii acestei colonii este captivantă. In jurul anului 1830, exista în principatul Schwarzenstein din Boemia o populație destul de numeroasă, ocupându-se cu agricultura și silvicultura, și care primește propunerea de emigrare cu făgăduinţa unor pământuri bune în Bucovina, între Solea şi Clit[96]. Propunerea a fost acceptată şi în aventura care începe li se alătură şi germani din Bavaria. Cu toţii erau foarte săraci. Tot bagajul şi copiii l-au transportat cu câte un cărucior tras de mână. Când se ajungea la urcuş erau înhămaţi câinii. După o călătorie de şase săptămâni au ajuns la Rădăuţi. De la Rădăuţi s-au deplasat spre Solea spre a-şi lua în primire pământul făgăduit, dar administratorul Koch nu i-a primit. Se reîntorc la Rădăuţi, unde îşi câştigă existenţa ca zilieri. La 4 aprilie 1837 nu se asigurase pământ pentru noii veniţi. Din cauza numărului mare de solicitări, problema colonizării nu era privită cu uşurinţă de autorităţi. La 9 martie 1837 autorităţile consideră că 100 de familii germane şi slovace ar putea fi colonizate în regiunile păduroase şi pustii din jurul Stulpicanilor şi din partea superioară a Văii Humorului[97].

Referindu-se la locuitorii satului Ostra, *Cronica* Parohiei Gemenea consemnează în 1891, că aici locuiesc 20 de familii de germani „numiţi *Deutsch Bohmen,* de către poporul nostru numiţi *Teucipini,* care germani au venit în aceste părţi, după dzisa unor bătrâni din popor, cu trăsuri trase de câini cam pe la al 3-lea, al 4-lea şi al 5-lea deceniu al secolului al 19-lea din ţara Bohemiei..." Printr-o muncă titanică, ei au tăiat pădurea seculară şi şi-au făcut cele necesare traiului, ajungând să prospere într-un timp relativ scurt. Intrucât valea devenea neîncăpătoare, încep să se extindă spre Negrileasa, cumpărând pământ şi păşuni bune „de multe ori pentru o sticlă de ţuică" [98].

În 1890 coloniștii din Schwarzthal erau în număr de 450 de persoane. Ei

[96]HOFFMAN, M., *Wie unsere Gemeide Schwarzthal entstand,* în..Katholischer Volks Hauskalender fur die Bukowina", 1936, Cernăuţi, p. 137.
[97]KAINDL, R.F., *Deutsche Arbeit in der Bukowina,* Munchen, f. a., p. 10.
[98]STARK, J., *Deutschboemisch Ausiedlungen, în Ost* — Osterreich, Leipzig, 1910, p. 15.

veniseră din Seewiesen, Eisenstein şi Rehberg[99]. Pînă la repatrierea lor după al doilea război mondial, şi-au păstrat complet portul, obiceiurile, limba, modul de a locui, arhitectura. În 1910, un contemporan, J. Stark, ne spune că viitorul acestor colonişti este sumbru din cauza numărului mare de copii, în medie 8—10 copii de familie, dar şi unele cu câte 15 copii. Din Schwarzthal, o parte din ei a plecat, cu timpul, în alte localităţi: Stulpicani, Slătioara, Frasin, Ostra, Gura Humorului, Zăhăreşti, Dumbrava.

În 1886, coloniştii germani din Ilişeşti trimit un delegat în America „ca să se încredinţeze despre starea de acolo şi să le raporteze. Delegatul s-a întors. Raportul său a fost mulţumitor. Vreo douăzeci de familii germane îşi vând acuma pământurile şi-s gata de ducă în America”[100]. Şi din Schwarzthal pleacă, probabil mai târziu, în America, Canada şi Brazilia[101].

Cu timpul, în satele bazinului, în afară de huţuli şi germani, s-au stabilit evrei, slovaci, italieni. În 1890, la Gemenea, erau 5 familii de germani şi 5 familii de evrei. La Ostra în 1905, erau 24 familii de germani. Recensămintele din 31 decembrie 1910 şi din 29 decembrie 1930 înregistrează un număr mare de străini [102]. Reuşita acţiunii guvernamentale de colonizare masivă a Bucovinei cu elemente aparţinând unor neamuri diferite s-a datorat mai întâi faptului că Austria a acordat pentru Bucovina o scutire de armată de 50 de ani. Pentru a se sustrage efectuării stagiului militar, un număr foarte mare de elemente străine se stabilesc pe pământul Bucovinei.

Populaţia de origine germană a convieţuit cu românii autohtoni circa 150 de ani, fără fricţiuni şi fără lupte şovine. În noiembrie 1919, germanii din Frasin scriau: „Noi am fost totdeauna prieteni sinceri şi oneşti ai poporului român, cu care am trăit deja 140 de ani în bună înţelegere...”[103]. În 1938, bunele relaţii dintre cele două naţionalităţi erau constatate şi la Bucşoaia. Românii de aici afirmă că: „nemţii muncesc alături de tine, nu ca domnii care se plimbă şi ne cumpără munţii”[104]. Despre germanii de la Stulpicani şi Schwarzthal se scria în 1908 că întreţineau relaţii paşnice cu românii şi că meritul pe această linie revine conciliantului filoromân, preotul romano-catolic din

[99]STARK, J., *o. cit.,* p. 14.
[100]„Revista politică”, Suceava, an I (1886), nr. 3.
[101]HOFFMANN, M., *o. cit.,* p. 140.
[102]MANUILA, S., *Recensământul general al populaţiei României din 29 decembrie 1930*, vol. II, Bucureşti 1938, pp. 114—115.
[103]Arh. St. Suceava, fond Serviciul de Siguranţă Câmpulung, dosar 3/1919, f. 39.
[104]TIRILUNG, M., *Bucşoaia, un sat de muncitori forestieri şi industriali din Bucovina, în 60 sate româneşti cercetate de echipele studenţeşti în vara 1938*, Bucureşti 1941, vol. V, p. 174.

Stulpicani, H. Schüttler”[105].

După o convieţuire atât de lungă, germanii se văd nevoiţi să-şi părăsească casele şi să se repatrieze. Epopeea repatrierii germanilor din Bucovina de Nord începe în toamna anului 1940, după care urmează repatrierea celor din partea sudică. Dintre cei rămaşi aici, în anul următor unii sunt duşi la muncă în Uniunea Sovietică. Intorcându-se apoi în Bucovina, nu rămân aici, ci se repatriază în Austria sau Germania federală. **Germanii din Basarabia** au fost colonizati de Rusia care, după Pacea de la Bucureşti din 1812, preluase Basarabia de la turci. In anul 1919, in Basarabia locuiau circa 80.000 de germani. Dupa anexarea Basarabiei de către Uniunea Sovietică, în vara anului 1940, majoritatea germanilor s-au repatriat, ca și cei din Bucovina.

Din marea familie a germanilor prezenți în țara noastră, menționăm și minoritatea **landlerilor.** Aparțin grupului de sași transilvăneni și sunt prezenți în câteva comunități din orașul și județul Sibiu. Ei sunt aduși aici în secolul al XVIII-lea, din Austria. Fuseseră catolici, iar apoi au îmbrățișat confesiunea luterană, pentru care motiv au fost expulzați în cadrul inițiativelor de recatolicizare a celor ce abandonaseră credința catolică[106].

6. Polonezii

Originile prezenței polone în nordul Moldovei trebuie căutate în Evul Mediu (secolele XIV-XV), când, datorită politicii de bună vecinătate cu regatul catolic se formează episcopiile catolice de Siret și Baia. Ulterior, la începutul secolului al XVII-lea, și episcopia catolică de Bacău este înființată tot datorită tratativelor cu Polonia, iar

[105] „Buciumul” (Câmpulung Moldovenesc) an I (1908), nr. 1, p 55.

- [106]Puternicul background-cultural şi social al germanilor se constată şi prin numeroasele personalităţi născute pe teritoriul României: Nikolaus Lenau (1802-1850), poet; Stephan Bohn (1833-1903), industriaş; Adam Müller-Guttenbrunn (1852-1923), scriitor; Augustin Pacha (1870-1954), episcop catolic, închis şi condamnat de regimul communist; Ştefan Jäger (1877-1962), pictor; Peter Jung (1887-1966), poet; Johnny Weissmüller (1904-1984), înotător şi actor; Emerich Barzer, musician; Josef Brandeisz, musician; Richard Waldemar Oschanitzky (1939-1972), pianist, compozitor şi dirijor; Herta Müller (* 1953), scriitoare; Iosif Gerstenengst (1920-2000), preot catolic, organist.

episcopii sunt tot polonezi[107]. După împărţirea Poloniei, în 1772, mulţi polonezi au venit în Moldova, stabilindu-se la Solca (1784), Cacica (1785) apoi şi la Slatina Mare, Slatioara, Trestioara, Pleşa etc. În 1792, după ce s-a inaugurat mina de sare de la *Cacica*, autorităţile austriece au adus aici 20 de familii de polonezi, mineri experimentaţi. Comunitatea crește, devenind o adevărată comunitate catolică majoritar poloneză, existând însă și familii de români, germani și ucrainieni. Biserica și școala au avut rolul decisiv în configurarea acestei comunități, astăzi loc de pelerinaj catolic la sanctuarul Sfintei Fecioare Maria. Ulterior, sosesc alți polonezi din Silezia sau Slovacia, formând comunități la Solonețul Nou, Poiana Micului și lână Suceava, la Moara[108].

7. Evreii[109]

Motivul pentru care prezentăm această minoritate, nu este cel al importanței ei numerice, dar cel istoric în trecutul țării noastre, ca și strânsa legătură religioasă pe care o au credincioșii Vechiului Testament cu toți cei care cred în Isus Cristos.

„*Există un popor, care este răspândit printre toate popoarele din toate provinciile regatului tău. Legile lor sunt diferite de legile altor naţiuni, şi nu respectă decretele regale; aşadar, nu se cade ca domnia ta, regele, să-i toleraţi*" (Estera 3, 8). Iată un text sacru care prefigurează destinele acestui popor în îndelungata și zbuciumata lui istorie, atât în raport cu pagânii, cât și cu creștinii.

Cu multă probabilitate, evreii au ajuns în Dacia odată cu instalarea puterii romane. La începutul erei creștine, majoritatea poporului evreu, adică câteva milioane XXXX, locuia în afara Israelului antic (dintre care, un mare număr pe teritoriul actualei Italii).

Prezența lor pe teritoriul actualei Românii este atestată încă de la începuturile formării statelor. Astfel, când domnitorul Roman I înființează oraşul care-i poartă

[107]Despre catolicismul moldovean, vezi studiul sintetic: DUMEA, E., *Istoria Bisericii Catolice din Moldova*, Sapientia, Iași, 2006, 286 p.
[108]Informații despre organizarea comunităților catolice de etnie germană sau polonă din Bucovina se pot găsi și pe site-ul oficial al Diecezei Romano-Catolice de Iași: www.ercis.ro.
[109]IORGA, N., *Istoria evreilor în țările noastre*, București, 1913.
CARAMILLY-WINBERGER, M., *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944),* Ed. Enciclopedică, București, 1994.

numele, sunt prezenţi şi evreii, care primesc de la domnitor diferite scutiri datorită importanţei lor comerciale. La fel, sunt şi în Bucureşti, ocupându-se cu negustoria, sau având alte profesii, moştenite din generaţie în generaţie. Locul lor de provenineţă îl reprezintă Europa de vest (aşkenazi din lumea germanică sau central europeană şi sefarzii din cea spaniolă). Persecutarea lor în Occident, sau mai târziu în Ucraina, în secolul al XVI-lea, îi determină să se refugieze în aceste locuri, unde domnitorii, interesaţi de aportul lor la dezvoltarea economiei, a comerţului în special, le acordă multe privilegii. In secolele XVIII şi XIX, situaţia lor se înrăutăţeşte în Galiţia, ceea ce provoacă un alt val de emigrări în Moldova şi Transilvania, unde sunt primiţi de autorităţile de aici, mult mai tolerante decât în alte părţi[110]. În Transilvania, evreii ardeleni contând pe o dezvoltare puternică a afacerilor, au fost în curând decepţionaţi de unele restricţii: locaţia, unele restrângeri ale dreptului de a-şi extinde activităţile de import-export în ţări străine, etc.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, împăratul Iosif al II-lea acorda evreilor dreptul de a locui în toate oraşele libere regeşti şi de a-şi exercita liber activităţile comerciale. Se menţin însă destule restricţii privind modul de viaţă pe care evreii doreau să-l ducă pe firul tradiţiei lor străvechi. Evreii se adaptau cu uşurinţă civilizaţiei, negoţului, meseriilor şi capitalismului incipient din teritoriile româneşti. Conducătorii comunităţii, numiţi *hahambasa* sau *starosti*, erau confirmaţi de domnitori şi se bucurau de privilegii, fiind scutiţi de dări, taxe fiscale şi vamale, având prerogative de demnitar.

În general, evreii în diaspora lor au vegheat întotdeauna şi pretutindeni la menţinerea şi cultivarea tradiţiei. De aceea, drepturile acordate erau condiţionate de importanţa existenţială, atât pentru evreii sefarzi, cât şi pentru evreii aşchenazi, (numiţi astfel după locul provenienţei lor, primii din Imperiul Otoman şi Peninsula Iberică, ceilalţi din nordul, nord-vestul şi estul Europei). Conduita lor moral-juridică, viaţa tradiţional-religioasă, erau reglementate însă de aceeaşi învăţătură cuprinsă în *Thora* (Vechiul Testament) şi în *Talmud* (comentariile rabinice la Thora).

De aceste drepturi specifice pentru practicarea vieţii cultural-comunitare, evreii au beneficiat din plin în Ţările Române, viaţa lor comunitară având sprijin mai ales din partea domnitorilor fanarioţi, însă aceştia au adoptat şi unele măsuri antievreieşti.

[110]Cfr. ESENASY, V., *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, vol I, Bucureşti 1986.

La începutul secolului al XIX-lea, o dată cu apariţia Codului Callimachi (1817) în Moldova, şi al lui Caragea (1818) în Ţara Românească, apar noi reglementări cu referire la străini în general, şi la evrei în special. În Regulamentul Organic (1831-1832) s-a formulat pentru prima dată principiul că necreştinii nu pot beneficia de drepturi civile şi politice. Corespunzător mentalităţilor acelor timpuri[111], Regulamentul Organic a avut o serie de prevederi restrictive şi discriminatorii pentru evreii din Ţările Române: orice evreu care nu-şi putea demonstra o sursă de existenţă, era considerat vagabond şi supus expulzării.

În ciuda unor măsuri restrictive adoptate împotriva evreilor, numărul lor creşte pe tot parcursul secolului al XIX-lea, în special după Pacea de la Adrianopol (1829), când în Ţările Române pătrunde capitalul apusean. Domnitorul Mihai Sturdza va duce o politică de atragere a evreilor în Moldova.

Dacă unii exponenţi ai antisemitismului considerau ca fiind o mare pierdere pentru naţiunea română integrarea evreilor în societatea românească, alţii au considerat rolul lor pentru progresul economic al ţării. Liderii paşoptişti, tocmai pe temeiul recunoaşterii rolului evreilor, cer în Dorinţele Partidei Naţionale din Moldova emanciparea treptată a acestora, iar în *Proclamaţia de la Islaz,* la punctul 21, ”Emanciparea israeliţilor şi drepturi politice pentru toţi compatrioţii de altă credinţă”. Chiar şi mulţi evrei de rang s-au alăturat Revoluţiei din 1848: pictorii Barbu Iscovescu şi Daniel Rosenthal, cel din urmă fiind autorul renumitului tablou „România revoluţionară”; bancherii evrei, precum Hillel Manoach şi Davicion Bally au acordat importante sume de bani în sprijinul idealurilor revoluţionare.

Forţele conservatoare, ajutate de trupele ţariste şi otomane au înfrânt repede idealurile de emancipare socială, culturală şi economică ale revoluţionarilor, ceea ce a dăunat implicit şi evreilor. Totuşi, după revoluţie, ei au beneficiat de unele drepturi civile. După Unirea Principatelor (1859), domnitorul A. I. Cuza, care i-a numit pe evrei „români de cult mozaic”, a depus toate eforturile pentru a grăbi emanciparea „românilor de rit israelit”.

[111]De exemplu, puterea legislativă deţinută de Adunarea Obştească, era prezidată de mitropolit. Această instanţă însă, este de tranziţie între Divanul domnesc din periada tipic feudală şi Parlamentul de la sfârşitul secolului al XIX-lea.

Prin înlăturarea lui A. I. Cuza de la domnie şi aducerea în ţară a prinţului Carol de Hohenzollern, a început pentru evrei un nou regim de vexaţiuni. Prima Constituţie modernă adoptată în 1866, în loc să fi consfinţit dreptul la cetăţenie pentru locuitorii evrei, i-a transformat prin articolul 7 în apatrizi. Iniţial, Ion Brătianu a promis acordarea cetăţeniei pentru evrei. Dar, în final, sub presiunea unor tulburări antisemite de stradă şi a protestelor din parlament, s-a introdus alineatul 2 la articolul 7, în următorii termeni: numai străinii de rituri creştine pot dobândi dreptul de a locui în România[112].

În anii războiului pentru cucerirea independenţei de stat a României, populaţia evreiască, ca și celelalte etnii, a contribuit la efortul comun al tuturor locuitorilor țării pentru dobândirea independenței față de puterea otomană. În anul 1878, după Războiul de Independentă, sub presiunea Congresului de pace de la Berlin, s-a modificat articolul 7 al Constituţiei din 1866. Conform noului articol şi locuitorii necreştini sau de altă etnie decât cea românească, pot dobândi dobândi cetăţenia română.

Ulterior, măsurile legislative discriminatorii rămân, cetăţenie română putând dobândi doar acei străini care aveau domiciliu administrativ în România la 1918, după terminarea războiului. Conform datelor recensământului din 1930, totalul evreilor din România era de 756.930 persoane. In anul 1942 mareşalul Ion Anonescu se plângea că ”s-a jidovit ţara şi s-a compromis economia românească şi puritatea rasei noastre„. ”Soluţia finală” a lui Hitler se numea ―curăţirea terenului” la Antonescu. Atât Mişcarea Legionară, cât şi guvernul antonescian se fac vinovate de uciderea sau fuga din ţară a circa un sfert de milion de evrei. Teribile au fost pogromul de la Dorohoi, pogromul de la București, pogromul de la Iași, trenurile morții, deportările în Transnistria, și altele. Menţionăm faptul că ierarhia ortodoxă, cea catolică, sau de altă confesiune, nu au manifestat public atitudini antisemite, menținându-se însă vechile neînțelegeri și intoleranțe religioase[113].

Antisemitismul românesc a avut motivații socio-economice, fiind prezent în instituțiile și persoanele publice, și mai puțin prezent în marea masă a populației.

[112]Pe un fundal de intoleranță religioasă multiseculară, nici până în prezent, de exemplu, creștinii ortodocși nu celebrează Paștele la aceeași dată cu evreii. La fel, cum în calcularea datei celebrării Paștelui, nu acceptă reforma calendarului propus de papa Grigore al XIII-lea, reformă acceptată pe plan civil de întreaga lume.

[113]De exemplu, se cunoaşte faptul că episcopul catolic de Iași, Mihai Robu, a dispus eliberarea de certificate de botez evreilor, care astfel, dovedindu-se ―creștini”, să poată fugi din România.

Acuza de deicid (evreii sunt vinovați pentru moartea lui Cristos) era un pretext, un simplu instrument de manipulare a maselor. Antisemitismul din România, în afara faptului că reflecta un anumit nivel al unei mentalități generale europene, sau mai mult est-europene, conform căreia majoritatea sau puterea dominantă, națională, religioasă sau politică avea prioritate asupra oricărei minorități, reprezintă și o reacție socio-economică care vrea să scoată din concurență, de pe piața economică sau financiară pe evrei, și pentru acest motiv, acestora le sunt negate posibilitățile de acces la cultură, în funcțiile publice, în exercitarea profesiei, etc. Atitudinile acestea, ce au vechi și adânci rădăcini în statele europene, se vor manifesta în curente ideologice și politice de tip național-socialist sau fascist.

Regimul comunist instaurat în România după război, a garantat prin Constituţiile din 1948, 1952 și 1965 emanciparea tuturor etniilor. Toate acestea sunt marcate însă de noua orientare ideologică și politică marxist-leninistă și apoi ceaușistă, care favorizează și de fapt manipulează proletariatul, așa-zisa clasa muncitoare. In noul context, sunt privite cu totală neîncredere ”elementele burghezo-moșierești”, adică toți aceia care au avut un rol deosebit în economia perioadei anterioare; la fel, sunt considerate nesigure sau chiar periculoase persoanele cu ”origine nesănătoasă”, adică toți cei care provin din familii cu rădăcini în alte etnii, sau care au relații peste hotare. In rândul evreilor exista deja mișcarea sionistă, de promovare a identității naționale și religioase, iar după 1948, când s-a format statul Israel, aceasta a încurajat emigrarea spre acest stat. In timpul conducerii lui Gheorghe Gheorghiu-Dej, și datorită intervențiilor din exterior, a început repatrierea evreilor, începând cu bătrânii, persoanele bolnave, cei fără studii superioare, urmați apoi de grupuri mici, indiferent de vârstă, condiție socială, etc. După preluarea puterii de către Nicolae Ceaușescu, în 1965, emigrarea a continuat însă contra-cost, pentru fiecare persoană plătindu-se autorităților românești o sumă între 3 și 9 mii de dolari americani. Se estimează că numărul celor plecați în Israel se ridică la 400.000. La sfârșitul secolului XX, în

România numărul lor scăzuse sub 7.000 de persoane, în mare parte oameni bătrâni; au devenit numeric un „rest sfânt” al unor timpuri apuse[114].

Ca și în alte părți ale Europei, plecarea lor din țară a însemnat o pierdere pentru aceasta, din toate punctele de vedere, la fel cum o pierdere a însemnat și plecarea germanilor sau a altor minorități. Factori activi în dinamica societăţii româneşti, în ciuda tuturor tensiunilor şi conflictelor interetnice, evreii s-au considerat evrei cetăţeni români. Ei şi-au asumat destinul istoric al poporului român, implicându-se şi participând activ la marile evenimente economice, politice, sociale şi culturale ale acestei ţări[115]. Actualmente, iniţiativele de promovare a evreilor sunt prezente în multe structuri statale sau private din România, ele demonstrându-ne, printre altele, vitalitatea acestui popor, care, în pofida tuturor vicisitudinilor timpului, îşi continuă existenţa, rămânând unit în jurul Thorei şi păstrându-şi identitatea sa naţională. Fidelitatea evreilor faţă de credinţa străbună şi pentru sângele lor, de urmaşi ai lui Avram, poate fi un bun exemplu pentru mulţi creştini pentru păstrarea identităţii lor religioase, şi un motiv de confruntare cultural-religioasă, benefică tuturor.

---

[114]Recensământul din 1930 atestă prezenţa în România a 756.400 evrei. După Holocaust au supravieţuit circa 425.000. Majoritatea supravieţuitorilor au emigrat în Israel. Recensământul din anul 2002 raportează în România 6.179 evrei.

[115]Vezi studiul lui Gyémánt Ladislau, *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, III/1-2, (Coordonator în colab. cu Lya Benjamin), Bucureşti, Edit. Hasefer, 1999, pp. 610 – 608. Vezi şi: http://www.divers.ro/files/evreii.html.

Sinagoga din Braşov

8. Statul naţional și minoritățile

Problema minorităților în cadrul statului național unitar românesc de după 1918 se pune pe multiple planuri. A existat și există un învățământ în limba unor minorități, precum, de exemplu, cea maghiară sau germană, în Transilvania, la fel cum există astăzi atâtea școli, licee sau universități, fie statale, fie particulare, unde se predă în limbile minorităților, sau se învață limbi de largă circulație internațională.

Promovarea unei limbi sau a unei culturi într-o limbă sau alta reprezintă un vehicul de îmbogățire culturală și interculturală. Mai mult decât în alte părți ale țării, Transilvania rămâne un model, în primul rînd Banatul cu centrul său, orașul Timișoara. Interculturalitatea nu este un concept, o realitate nouă a timpurilor prezente. Dintotdeauna a existat curiozitatea sau interese variate ale majorităților de a cunoaște cultura minorităților. Luminatul pastor saș Stephan Ludwig Roth (1796-1849), scria că „diferitele naţionalităţi sunt doar fragmentele unei unităţi mai mari" și „nici un popor nu mai creşte dintr-o rădăcină separată. Întreaga cultură este un bun obştesc, nu bunul unui popor, ci al omenirii", iar „varietatea lingvistică este un dar al cerului".[116] Roth a fost unul dintre cei mai progresişti intelectuali ai Transilvaniei, influenţa sa exercitându-se deopotrivă atât în sectoarele cultural-economice, cât şi în cele social-politice. Plecând de la realitatea etnică a Transilvaniei, el a militat cu însufleţire pentru respectarea drepturilor tuturor naţionalităţilor şi pentru crearea unui climat favorabil progresului în toate domeniile. Larga și progresista lui viziune asupra identității și drepturilor minorităților s-a dovedit a se fi născut înainte de vreme, ea nefiind nici măcar astăzi înțeleasă și aplicată în întregime.

Este bine de știut faptul că Transilvania, tocmai prin multitudinea de etnii și culturi, a fost terenul propice pentru promovarea diversității sub toate aspectele ei. Chiar dacă inegalitățile sociale persistau, încet se afirma frumusețea și importanța limbii și a culturii care este vehiculată de acest canal lingvistic, iar în promovarea culturală, bisericile și școlile erau și vor rămâne principalii promotori.

---

[116]KÖNIG, W., Teze privind "revoluţia educaţională", în *Transilvania şi saşii ardeleni în istoriografie. Din publicaţiile Asociaţiei de Studii Transilvane Heidelberg*, Editura Hora, Sibiu şi Arbeitskreis für Sieberbürgische Landeskunde e.V. Heidelberg, 2001, p 112.

Este cunoscut rolul primordial al Şcolii Ardelene şi al Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolică) în formarea conştiinţei latinităţii poporului român, a apartenenţei sale la istoria şi cultura occidentală creştină catolică, ce a gravitat în jurul Romei şi a papalităţii. În România de peste munţi, Blajul a fost perceput ca Mica Romă de către intelectualitatea şi marii patrioţi români, locul de unde a răsărit soarele românilor. Tot acest oraş a fost şi centrul unor mari manifestări populare ale românilor, pentru dreptate socială şi libertate naţională. Dacă unirea de la 1700 cu Roma a unei părţi a românilor ortodocşi din Transilvania ar fi fost împărtăşită de majoritatea românilor, cu multă probabilitate, România ar fi fost astăzi în orbita culturală şi civilizatoare a popoarelor occidentale, revenind la matca iniţială în care o propulsase Imperiul roman şi creştinismul greco-latin al antichităţii. Apartenenţa la ortodoxismul slavo-bizantin a fost însă mai puternică, iar în anul 1948 Biserica Ortodoxă Română, colaborând cu noul regim de la Bucureşti dirijat de Moscova, şi-a luat revanşa asupra ”rătăciţilor” greco-catolici, constrângându-i să revină în mare parte în rândul Bisericii de la care ”dezertaseră” cu două secole şi jumătate mai înainte[117]. Se stingea astfel o şansă istorică a românilor; contextul actual al globalizării şi intrării acestei ţări în UE redeschide însă perspectivele unei reveniri culturale a românilor în orbita popoarelor occidentale, chiar fără să renunţe la confesiunea ortodoxă. Ortodoxia credinţei apostolice trebuie păstrată cu orice preţ; ceea ce credem că este de dorit, necesar chiar, este munca pentru refacerea în diversitate a unităţii culturale şi religioase europene începută în cadrul Imperiului Roman, continuată în primul mileniu, atacată şi scindată apoi la începutul mileniului al doilea şi la sfârşitul Evului Mediu.

Pentru celelalte provincii ale românilor, Ţara Românească şi Moldova, conştiinţa unităţii lor a fost mai mult politică, centrată în jurul domnitorilor, o unitate teritorială şi apoi naţională. Nu putem însă vorbi până în secolul al XIX-lea de o conştiinţă a acestor populaţii de apartenenţă la neamul latin, legat intrinsec de catolicism, ceea ce ortodoxismul refuza cu îndîrjire. Ca putere religioasă şi morală, Biserica Ortodoxă era pe prim plan, impunându-şi poziţia în numele lui Dumnezeu şi l

[117]Ilustrativ pentru atitudinea Bisericii Ortodoxe Române faţă de Biserica Română Unită cu Roma (Greco-Catolică) este si textul plăcii comemorative de la intrarea în catedrala reîntregirii neamului din Alba Iulia.

prezenței ei multiseculare pe teritoriile acestor țări, din care ocupa în Moldova aproape două treimi, iar în Tara Românească mai mult de o treime.

Situația politică și culturală începe să se schimbe în timpul și după domnia lui Alexandru Ioan Cuza, iar după Marea Unire din anul 1918, fermentul cultural ia accente profund naționaliste, degenerând în legionarism, adică ură de rasă, mai ales împotriva maghiarilor și evreilor. După al doilea război mondial, instaurarea comunismului a însemnat deportarea, expulzarea sau încurajarea să plece din țară a germanilor și evreilor. După bolșevismul primilor ani, urmează național-socialismul și apoi comunismul epocii lui Dej și al lui Ceaușescu, în care perioadă maghiarii sunt considerați aproape dușmani ai națiunii românești, iar rromii nu sunt recunoscuți ca etnie și minoritate națională, și ca atare, nu li se respectă dreptul la propria cultură.

După schimbările din anul 1989, revenirea la democrație a însemnat pentru minoritatea germană mai ales un nou exod, voluntar de această dată, spre țara mamă, Germania. Numeric, doar naționalitățile maghiară și rromă au o importanță mai mare, și, în contextul relațiilor dintre majoritatea românească și minorități, se naște în România și interesul pentru interculturalitate. Aici, legătura dintre etnie și religie rămâne încă destul de puternică. Astfel, constatăm că există români ortodocşi majoritari, minoritatea germană luterană şi catolică, minoritatea maghiară calvină, catolică şi unitariană, minoritatea evreiască mozaică, minoritatea armeană ortodoxă şi catolică, minoritatea turcă musulmană, etc. Mai puțin s-a vorbit și se vorbește despre minoritatea rromilor, care sunt de confesiune ortodoxă. Conform ultimului recensământ, din anul 2002, în Moldova, minoritatea catolică, mai ales din județul Bacău, se declară aproape în totalitate română, deși până spre mijlocul secolului al XX-lea, în majoritatea satelor populația vorbea curent limba maghiară în graiul ceangăiesc, iar limba română, atât cât o cunoșteau, o foloseau mai ales în relațiile cu românii ortodocşi sau în relațiile oficiale, în general. Menționăm apoi faptul că actualmente, spectrul confesional s-a lărgit, la fel cum este mai frecventă trecerea de la o confesiune religioasă la alta. Nu mai este atât de puternică nici ideea de a uni confesiunea religioasă cu apartenența etnică.

Minoritățile își cer multe drepturi, printre care unul repetat mereu, și anume dreptul la educație in limba maternă. O minoritate consistentă ca număr, dar inegală în multe privințe în raport cu alte minorități, este cea a rromilor. In raport cu majoritatea,

ei sunt inferiori la nivel de integrare socială, educație, autoreprezentare în forurile de conducere și afirmare a propriei identități culturale[118].

Legislaţia românească protejează și favorizează identitatea minorităților. Privind întreaga problematică a acestora, nu putem să nu remarcăm faptul că în perioada comunistă totul era supus ideologiei de partid, pentru consolidarea unui stat care să nu mai fie ciopârțit de nici o putere străină, așa cum se întâmplase prin Dictatul de la Viena din 1940[119], și nici de către persoane din interior, care nu fac corp comun cu neamul românesc din punct de vedere etnic, cultural și ideologic[120].

In actualul context, învățământul se ghidează după legea publicată în anul 1995[121], lege ce a suferit multe modificări, așteptându-se publicarea unei noi legi care să corespundă mai bine cerințelor actuale în care România face parte din UE. Articolul 8 al acestei legi ne spune că învățământul de orice grad se desfășoară în limba română, dar și în limbile minorităților naționale, sau în limbi de circulație internațională, necesitate ce se verifică din ce în ce mai mult. In localitățile sau zonele unde sunt prezente minoritățile, învățământul se organizează și funcționează și în limbile lor. Toți, însă, români sau de altă etnie, trebuie să își însușească limba oficială, adică limba română, care este și limba documentelor școlare de orice grad, deși înscrisuri se pot elibera și în limbile minorităților. Capitolul XII ne prezintă învăţământul pentru persoanele aparţinând minorităţilor naţionale. Acestea au dreptul să studieze şi să se instruiască în limba maternă la toate nivelurile şi formele de învăţământ, precum şi la tipurile de învăţământ pentru care există o cerere suficientă, existând posibilitatea ca, în funcţie de necesităţile locale, să se organizeze la cerere grupe, clase, secţii sau şcoli cu predarea în limbile minorităţilor naţionale. Limba și literatura română, Istoria românilor și Geografia României se predau în toate școlile și pentru toți elevii, deci și

---

[118]A se vedea Mircea Kivu, ―Comentarii pe marginea Barometrului Relaţiilor Interetnice", în *Interculturalitate…*, p. 86.

[119]Un act internațional ("arbitraj") impus de Germania nazistă și Italia fascistă, prin care România a fost silită să cedeze aproape jumătate (43.492 km² cu o populație de aprox. 3 milioane de locuitori, cea mai mare parte fiind maghiari și români) din nordul Transilvaniei în favoarea Ungariei horthyste. Atunci, maghiarii au salutat cu bucurie anexarea lor la Ungaria. Este semnificativ faptul că în timpul vizitei papei Ioan Paul al II-lea la București în perioada 7-9 mai 1999, minoritatea catolică maghiară din Transilvania a fost prezentă într-o măsură cu totul nesemnificativă la acest mare eveniment.

[120]HITCHINS, K., *România, 1886-1947*. Traducere din engleză de George G. Potra și Delia Razdolescu, Humanitas, București 1998. Acest autor, membru corespondent al Academiei Române, are studii dintre cele mai importante referitoare la istoria României în perioada monarhiei.

[121]Vezi această lege cu toate modificările aduse până în anul 2003: http://www.uvt.ro/regulamente/leg_inv.pdf.

pentru cei de altă etnie. Articolul 123 aduce o noutate îmbucurătoare, şi anume posibilitatea de a deschide instituţii de învăţământ superior multiculturale[122]. Inițiative şi mici realizări în acest sens au fost şi sunt în România. Institutul intercultural din Timişoara[123], Institutul de Studii Multiculturale şi Interculturale din cadrul Universităţii Babeş-Bolyai din Cluj[124] sunt doar două exemple. Menționăm şi cursurile ce se fac în universităţi sau în licee, în toată ţara, şi care promovează cunoaşterea si dialogul intercultural.

9. Cultura şi minorităţile în programul de guvernare 2004-2008

Din cele 27 de capitole ale programului de guvernare a Guvernului României pentru perioada 2004-2008[125], capitolul al treilea era dedicat integrării europene, al cincilea educaţiei, capitolele 22 şi 23 culturii şi cultelor, iar capitolul 25 relaţiilor interetnice. In capitolul privind politica în domeniul educaţiei, se preciza:

- „dezvoltarea învăţământului în limba maternă conform nevoilor cetăţenilor, inclusiv elaborarea manualelor şcolare, conform dezideratelor comunităţilor, tradiţiilor democratice şi reperelor europene;

- crearea condiţiilor instituţionale prin elaborarea cadrului legal, privind înfiinţarea unor facultăţi de stat în limbile minorităţilor naţionale".

Capitolul 22, dedicat politicii culturale, dorea să valorifice potenţialul culturii pentru coeziunea şi incluziunea socială, protejând identitatea şi diversitatea culturală sub toate formele ei de manifestare. Considerăm ca acest capitol era foarte generos referitor la promovarea culturală, a instituţiilor şi programelor ei de dezvoltare.

Capitolul 25, dedicat relaţiilor interetnice, afirma clar şi explicit intenţia guvernului de a păstra şi promova identitatea minorităţilor naţionale, astfel încât acestea să se poată manifesta plenar sub aspect cultural, lingvistic, religios, educativ şi în viaţa publică, "în conformitate cu angajamentele României în procesul de integrare în Uniunea Europeană, precum şi cu documentele europene şi internaţionale în

[122]Vezi şi: Legea 151/1999 privind aprobarea Ordonanţei de urgenţă a Guvernului nr. 36/1997 pentru modificarea şi completarea Legii învăţământului nr. 84/1995, Art. 123, par. 1.
[123]http://www.intercultural.ro/rom/index.html.
[124]http://ismi.ubbcluj.r.
[125] http://www.gov.ro/programul-de-guvernare__c12l1p1.html.

materie". Era subliniată combaterea oricărei forme de discriminare şi şovinism încurajându-se valorile diversităţii. Învăţământul în limba maternă trebuie promovat de la clasele elementare până la cel universitar, la fel cum în mass media minorităţile îşi au spaţiul lor adecvat, în raport cu numărul şi zona unde sunt prezente. Trebuie păstrat apoi şi patrimoniul confesional, respectându-se libertatea de conştiinţă şi cea religioasă. O atenţie deosebită este acordată rromilor: "Problematica legată de comunitatea romilor reprezintă un domeniu aparte, care necesită atât eforturi pe plan intern, cât şi corelarea cu eforturile europene de eliminare a decalajelor din societate". Guvernul se angajează pe toate planurile posibile pentru a-i scoate din starea de sărăcie economică, socială, educativă, culturală. Sunt de admirat toate aceste declaraţii şi angajamente, dar rămâne de văzut cât de serioase au fost toate aceste angajamente, acum în anul 2010.

Important de menţionat este *Proiectul de lege privind statutul minorităţilor naţionale din România*, elaborat de UDMR şi respins de Senat la sfârşitul anului 2005[126] şi care nu a fost legiferat . Această întârziere se datorează în primul rând luptelor dintre partide, dovedindu-se astfel că un proiect ce vizează tutelarea şi promovarea valorilor minorităţilor devine instrument de luptă politică, ceea ce contravine clar politicii programului de guvernare, care afirmă cu claritate faptul că intenţionează "depolitizarea" învăţământului, de exemplu. Sunt câteva probleme ce trebuie neapărat reţinute în acest proiect. Cea mai delicată o reprezintă "autonomia culturală", prezentată în capitolul al V-lea. Articolul 55 defineşte astfel autonomia culturală: "În sensul prezentei legi, autonomia culturală înseamnă dreptul unei comunităţi naţionale de a avea competenţe decizionale cu valoare normativă şi administrativă în problemele privind identitatea sa naţională, culturală, lingvistică şi religioasă, prin organe alese de către membrii săi". Această definiţie iese însă dintr-un cadru posibil şi aplicabil, întrucât în probleme privind identitatea religioasă, definiţia contravine legii din anul 2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor[127]. Orice cetăţean este liber să îmbrăţişeze orice credinţă sau convingere religioasă, sau să nu profeseze niciuna, iar statul îi garantează acest drept, care însă este lezat prin acest articol. Identitatea religioasă se confundă aici cu cea culturală, şi

[126]http://www.divers.ro/proiectul_legii_privind_statutul_minoritatilor_nationale_ro.
[127]http://www.dreptonline.ro/legislatie/lege_libertate_religioasa_regimul_cultelor.php.

chiar dacă religia contribuie la crearea unei anumite culturi, tutelarea acesteia din urmă nu poate constrânge niciodată individul să aibă o anumită convingere religioasă. Articolul 56 detaliază competenţele autonomiei culturale în domeniul învăţământului, mass media, religie, iar în raport cu statul si autorităţile sale, relaţiile şi tratativele vor fi purtate de un Consiliu Naţional al Autonomiei Culturale.

Nu reprezintă o noutate expresia de minoritate naţională: ”Art. 3. (1) Prin minoritate naţională se înţelege orice comunitate de cetăţeni români, care trăieşte pe teritoriul României de cel puţin 100 de ani, numeric inferioară populaţiei majoritare, având propria identitate naţională, etnică, culturală, lingvistică şi religioasă specifică, pe care doreşte să o păstreze, să o exprime, şi să o dezvolte”. Identitatea acesteia constituie o valoare fundamentală a statului român, recunoscută şi protejată prin lege. În înţelesul prezentei legi elementele identităţii sunt: limba, cultura, patrimoniul cultural imobil şi mobil, tradiţiile şi religia. Art. 8. (1), (2). Art. 9. (1): ”Statul recunoaşte şi garantează minorităţilor naţionale şi persoanelor aparţinând acestora dreptul la exprimarea liberă a identităţii naţionale în toate domeniile vieţii politice, sociale, ştiinţifice, culturale şi economice”. In ținutul majoritar secuiesc al județelor Covasna și Harghita, UDMR încearcă prin acest proiect atât tutelarea și protejarea culturală, adaptarea la pluralismul european, dar și un interes de castă pe care autoritățile centrale de la București nu sunt deloc dispuse să-l legifereze, de unde și tergiversarea acestui proiect.

Politica față de minorități a **programului de guvernare 2009-2012**[128] este foarte asemănătoare cu cea a programului anterior. Interesantă este însă Carta Europeană a limbilor regionale sau minoritare[129] pe care guvernul trebuie să o implementeze și prin care vom asista la o mai amplă dezvoltare și protejare a culturilor minoritare și la o mai largă afirmare la nivel local și internațional a acestora.

10. Concluzii

Prin includerea României în UE, interculturalitatea se impune ca o necesitate a dialogului și conviețuirii umane. Contactul firesc cu alte popoare, culturi, religii și

[128]http://www.gov.ro/programul-de-guvernare-2009-2012__c12l1p3.html.
[129]http://www.dri.gov.ro/index.html

civilizații devine o realitate curentă la care are acces, ba chiar este introdus orice cetățean, mai ales prin instituțiile de învățământ și mass media. Statul european, dacă ne putem permite să-l numim așa, presupune formarea unui cetățean a cărui identitate este încă în construcție. Construirea unei identități cetățenești europene în domeniul cultural revine în bună măsură în sarcina școlii, mai ales celei universitare. Acceptarea reformei ”Bologna” reprezintă un prim pas în această direcție, însă perspectiva interculturală necesită timp și condiții de afirmare. Dacă pe căile cibernetice, comunicarea la nivel european şi planetar a devenit o realitate curentă, din păcate circulația persoanelor și motivațiile culturale ale acestora de a se deplasa dintr-un spațiu într-altul este încă îngreunată de lipsa unor căi adecvate, precum autostrăzile sau trenurile rapide, de exemplu. In această privință, România este codașă în UE. In zona strict interculturală, rezultate destul de modeste există în învățământul în limba minorităților și în inițiative instituționale bune, dar reduse ca arie de răspândire geografică. Este de admirat efortul minorităților în a-și afirma identitatea și de a o promova în rândul propriilor membri, însă atunci când discursul identitar ajunge în contact cu majoritatea românească, lucrurile se complică, interesul pentru o cunoaștere și stimulare reciprocă fiind destul de scăzut. Ca preț al susținerii discursului minoritar de către majoritate, aceasta din urmă cere minorității o mai bună integrare în spațiul cultural majoritar, iar minoritatea cere exact contrarul: o mai largă promovare atât în interiorul minorității, cât și în întreaga țară, a propriei identități. In relațiile dintre UDMR și majoritatea românească există încă puternice suspiciuni care împiedică un dialog fructuos și o îmbogățire culturală reciprocă.

Discursul intercultural devine și mai greoi atunci când este vorba despre rromi. Deschiderea lor culturală este încă destul de redusă, iar dacă școala reprezintă un mediu și un mijloc de dezvoltare culturală, nu trebuie ignorate efectele negative ale lipsei de interes pentru școală, de care dau dovadă atât de mulți rromi care se limitează doar la frecventarea școlii elementare, refuzând chiar și pe cea gimnazială, ca să nu mai vorbim de liceu sau facultate.

În acest domeniu, ca și în altele, legate de cultură în general, România duce lipsă gravă de motivații, metode și mijloace inteligente pentru o promovare la nivel general a populației atât în interiorul propriilor granițe, cât și în spațiul cultural european. Din păcate, asistăm neputincioși la un declin cultural, evident atât în școală

cât şi în societate în general. Mobilitatea populaţiei în spaţiul european sau extraeuropean este prevalent pe motiv de muncă, de câştig material şi mai puţin pe plan academic sau cultural. Mobilităţile studenţeşti, de exemplu, antrenează un număr mult mai mic de persoane decât cele din piaţa muncii, şi aceasta în bună parte ”la negru”.

Criza generală de identitate umană antrenează şi cultura. Interesele partidelor politice, rivalităţile economice, concurenţa neloială, divinizarea banului şi a progresului material, populismele de prost gust, interesele de castă ale bisericilor, sincretismele religioase şi toată confuzia în care trăieşte omul contemporan îl fac prea puţin sensibil pentru un discurs cultural sau intercultural profund, matur şi deschizător de noi perspective. Este de admirat interesul şi efortul Directoratului General pentru Educaţie şi Cultură din cadrul Comisiei Europene[130], al Ministerului Culturii şi Cultelor din România[131] şi al atâtor altor organisme şi instituţii care promovează cultura şi dialogul intercultural şi interreligios, însă considerăm că în ansamblul ei, societatea românească, după gustul amar al deziluziilor rezultate din perioada comunistă, nu a reuşit încă să guste o nouă hrană culturală sănătoasă şi convingătoare pentru timpurile în care trăim. Din punct de vedere religios, constatăm în prezent că sintagma român = ortodox fascinează pe foarte puţini, şi nici universalismul catolic sau ”personalismul” cultelor protestante nu sunt suficient de convingătoare pentru a coaliza masele în jurul unui crez comun. Dimpotrivă, tendinţa evidentă de a cantona religia în sfera privată şi intimă a individului ne face să credem că mulţi îşi închipuie o lume nouă în care ”homo religiosus” să reprezinte doar o notă privată, fără relevanţă publică, a cetăţeanului. Credem că din profundă convingere interioară, având o bază creştină comună, religiile şi bisericile ar trebui să colaboreze mult mai mult atât între ele, cât şi cu instituţiile civile, pentru a ”definiţie” a omului în concordanţă atât cu natura lui, cât şi cu timpurile în care trăim. Mai grea este situaţia bisericilor din Occident, victime ale atâtor secularizări sau laicizări, şi care se văd nedreptăţite la tratativele de la masa comună europeană. Alta este situaţia în lumea ortodoxă, în care, datorită unei strânse legături în trecut dintre tron şi altar, legătură atacată doar de reforma comunistă, acum şi-a putut reface legătura din perioada antebelică. Biserica

[130] http://ec.europa.eu/dgs/education_culture/index_en.html.
[131] http://www.cultura.ro/.

ortodoxă şi-a consolidat bine structurile, râvnind chiar la o restituire integrală a ceea ce i-a fost confiscat (ne referim la dorinţa ei de a avea în proprietate codrii Bucovinei), însă ne permitem să ne întrebăm dacă nu cumva doreşte mai mult o înavuţire şi o consolidare a propriilor structuri, şi mai puţin un serviciu concret adus omului de azi, un dialog cu lumea contemporană.

Un alt criteriu de definire a omului concret îl reprezintă apartenenţa lui la o anumită cultură şi un anumit spaţiu cultural-geografic. Statul naţional se regăseşte în identitatea naţională, sub toate aspectele ei. În raport cu el, partidele politice, în afară de rolul de a promova o anumită ideologie şi un anume crez socio-politic şi economic, trebuie să colaboreze cu structurile statului pentru a promova identitatea naţională, valorile şi cultura propriilor cetăţeni, indiferent de apartenenţa lor etnică, sau de orientarea lor politică. Din nefericire, spectrul politic românesc este departe de acest crez, ideal. Simptomatic, rechinii noii puteri politice, l-au atacat pe marele om politic Corneliu Coposu (1914-1995), care a reprezentat un ideal etic, politic şi religios, iar acesta îl considerăm un exemplu sugestiv pentru lipsa de înţelepciune a partidelor politice româneşti actuale, atât în raport cu valorile trecutului, cât şi cu prezentul, în care oameni politici importanţi, de o înaltă ţinută morală si profesională reprezintă un deziderat şi nu o realitate.

Spaţiile în care se poate dezvolta mai bine dialogul despre cultură şi cel intercultural, sunt în general cele de confluenţă a unor culturi diferite, în ţara noastră, Transilvania în primul rând. Diversitatea, sub toate formele ei, nu reprezintă un handicap sau un motiv de discordie, ci un stimul pentru reflecţie, cunoaştere şi îmbogăţire reciprocă. Este adevărat faptul că o cultură superioară se impune în faţa alteia, mai slabă şi mai puţin reprezentativă. Dialogul intercultural are menirea de a promova orice formă culturală, iar identitatea omului contemporan credem că trebuie să se cristalizeze printr-o formare interculturală. In acest sens, este de dorit ca după apariţia unor realităţi materiale, economice şi comerciale diferite (tehnologii, industrie, bunuri de larg consum, etc.) să apară şi să se dezvolte valori spirituale, culturale ale altor popoare, în satul global în care începem să trăim.

Interesul major doar pentru un câştig material este nociv tuturor, şi celor care îl dobîndesc, şi celor ce nu-l au şi-l doresc mai presus de orice altceva. Angajarea persoanelor cu toate energiile lor într-o muncă, ca sursă nu doar de existenţă, dar şi de

confort sau îmbogățire materială continuă, le face să uite că viața are și alte valențe, alte orizonturi, alte frumuseți mult mai importante decât strălucirea ademenitoare a eurodivinității. Pe de altă parte, cei rămași în urmă se vor simți complexați în fața celor avuți, se vor stima mai puțin, așa cum sunt rromii, sau vor fi considerați de majoritatea autohtonă ca niște paria ai societății, imposibil de integrat, sau simple instrumente de muncă.

Pentru o vindecare a bolilor prezentului, se cere o bună cunoaștere și o diagnosticare a trecutului. Este foarte important de știut, de exemplu, că în trecutul nu prea îndepărtat existau în Transilvania mulți iobagi români sau secui, așa cum existau în Moldova mulți robi țigani. Această cunoaștere ne eliberează de balastul și fantomele trecutului și ne ajută să combatem mai bine orice formă de discriminare actuală, vindecând astfel trupul României și făcându-l plăcut și competitiv în raport cu cel al popoarelor europene.

Verificarea cunoştintelor

1. Ce prevede Constituţia României cu privire la statutul minorităţilor?
2. Descrieţi evoluţia minorităţii maghiare din România.
3. Prezentaţi momentele cele mai importante din istoria minorităţii rrome.
4. Care sunt grupurile cele mai importante ale minorităţii germane?
5. Enunţaţi minorităţile din Bucovina.
6. Specificaţi raportul dintre stat şi evrei. Cum s-a manifestat antisemitismul?

XXX

VI. OCCIDENTUL ŞI LUMEA SLAVO-BIZANTINĂ

1. Începuturile culturii româneşti în spaţiul european

1.1. Consideraţii generale

In conştiinţa omului contemporan din Europa, convingerea unei apartenenţe la un anumit spaţiu cultural şi geografic este destul de clară. Deşi este preocupat zilnic cu problemele existenţiale de pe prima treaptă a piramidei lui Maslow[132], românul ştie că este creştin poate tot la fel de mult ca şi faptul că aparţine unei anumite comunităţi rurare sau orăşeneşti. În trecut, universul său cultural era plasmat de creştinismul

[132]Renumitul psiholog umanist american Abraham Maslow (1908-1970) a clasificat nevoile oamenilor într-o formă piramidală. Acestea au în comun faptul că sunt instinctive, dar se deosebesc prin gradul de intensitate. Cele mai importante, vitale stau la baza piramidei, iar cu cât urcăm spre vârful piramidei, cu atât primordialitatea lor scade. Acestea sunt: 1. fiziologice (a se hrăni, a dormi), 2. nevoia de siguranţă, 3. nevoia de dragoste şi apartenenţă, 4. nevoia de autorespect, 5. nevoia de autorealizare.

propus de ierarhia bisericii, parte a unui ethos cultural bogat, în care folclorul, mitologia, tradițiile și obiceiurile aveau un loc destul de mare.

Conștiința apartenenței sale la spațiul european coincide geografic și cronologic cu elementul de bază al acestui spațiu, adică creștinismul, devenit religie de stat din anul 380 pentru imperiul roman, iar apoi pentru fiecare popor sau regat european ce se va forma aici. Acest element fondant devine și mai evident, mai necesar atunci când omul de pe acest continent a fost atacat de către rivalul său, omul islamic, pericol evident după căderea ultimului bastion oriental al creștinismului, Constantinopolul, în anul 1453. Conștientă de poziția sa centrală în Europa, papalitatea s-a făcut portavoce a coalizării europene împotriva puterii semilunii, iar după înfrângerea acesteia la Lepanto, în anul 1571, la îndemnul papei Pius al V-lea, a mulțumit cerului și Sfintei Fecioare Maria pentru această salvare a lumii europene. Puterea Celui de Sus era considerată ca salvatoare și păstrătoare a lumii creștine, o lume așadar care stă sub semnul sacru creștin. Identitatea lumii europene, deci inclusiv a celei românești, s-a maturizat sub semnul Crucii până la caderea definitivă a dominației otomane. Până la mijlocul secolului al XIX-lea, când încep să se afirme naționalismele ca ideal central al unui popor, pentru spațiul est-european, balcanic identitatea națiunilor stătea așadar sub semnul Crucii.

Conștiința unității continentului european se afirmă și se modifică apoi odată cu expediția lui Marco Polo în Extremul Orient și cu perioada marilor descoperiri geografice, când în afară de faptul că omul european ia act de existența unor alte continente, a altor popoare, dobândește și alte repere la care să se raporteze și să se autodefinească. Inițial, aceste descoperiri au avut ca scop consolidarea unei lumi etatocentrice (Statul Veneţian, Portugalia, Spania, apoi Anglia, Franța, etc.) din motive economice și de hegemonie politică, pentru ca în secolele succesive să contribuie la formarea unei lumi multicentrice. În lipsa banilor[133] care stimulau comerţul şi, prin

[133]În Europa sfârşitului de veac XV circulaţia de monedă era scăzută din lipsa metalelor preţioase: aur şi argint, deşi, în minele de profil din Germania, Slovacia şi Transilvania exista o activitate intensă în acest sens. Lipsa monedei circulante determina un preţ scăzut al tuturor mărfurilor, fapt ce determina o încetinire a productivităţii. Nevoia de circulaţie a banului a fost un îndemn pentru a descoperi Asia şi Africa unde, se povestea, ar fi existat cantităţi uriaşe de metale preţioase.
Un al doilea motiv ce a stat la baza expediţiilor de descoperire a Lumilor Noi a fost preţul ridicat al „spiţeriilor―(aromatele şi colonialele importate din Orient). Aceste produse nu erau mofturi, ci necesităţi stringente în medicina şi gastronomia vremii, având în vedere că legumele erau puţine, rotaţia culturilor necunoscută, iar singurul conservant-condiment european cunoscut era sarea.

urmare, producţia la nivelul întregii Europe, soluţia a fost mărirea sferelor de influenţă ale statelor-naţiuni puternice, în afara graniţelor lor deja existente. În finalizarea scopului economic, ulterior politic, ştiinţele exacte (geografia, matematica, fizica) au avut o contribuţie semnificativă la consolidarea identității europene. Se constată aşadar că fondul cultural european se formează atunci când locuitorii acestui continent trebuie să se raporteze la evenimente din afara graniţelor lor: avansarea puterii islamice sau descoperirea lumii noi, până atunci, „spiritul european" modelându-se în funcţie de supremaţia geo-politică, economică şi culturală a unui anumit centru (cum au fost Atena, Roma sau Constantinopolul). Dimensiunea religioasă e marcată pentru următoarele două milenii de apariţia şi răspândirea creştinismului, care acţionează ca un puternic catalizator pentru comunicarea valorilor culturale specifice popoarelor europene. Acesta este elementul principal care a "salvat" Europa de ofensiva islamică, şi tot el este elementul care a fondat lumea latino-americană, cucerită de europeni. Universalismul creştin în forma lui catolică aduce o unitate la nivel planetar, plecând din bătrânul continent şi ducând peste tot un spirit, o cultură şi o mentalitate care ne determină să afirmăm că Europa este un continent prezent oriunde pe glob, acolo unde sunt creştini.

1.2. Contextul românesc

Dacii şi teritoriile lor sunt cucerite în timpul împăratului Traian (98-117), date ce marchează şi începutul pătrunderii culturii şi civilizaţiei latine. Menţionăm că în Scythia Minor (Dobrogea) cultura şi civilizaţia grecească sau orientală în general pătrunseseră deja de mai multe secole î. C. Inscripţiile şi mărturiile creştine din perioada secolelor III-VI ne atestă o preponderenţă a culturii greceşti, urmată de cea latină[134]. Orbis-ul cultural şi civilizator latin ce gravita în jurul Romei va fi însă predominant, ceea ce face ca locuitorii Daciei să primească o limbă neolatină. Nu intenţionăm o prezentare cronologică a evoluţiei şi etnogenezei poporului român, acesta fiind obiectul altor ştiinţe, în primul rând al istoriei, ci doar ne permitem să afirmăm că în primele secole creştine aceste regiuni ale actualei Românii au gravitat

[134]De exemplu, inscripţiile creştine din Dobrogea secolelor IV-VII sunt două treimi în limba greacă şi o treime în limba latină.

cultural şi religios în jurul Romei, fiind apoi înglobate în orbita politică şi religioasă a Noii Rome, Constantinopolul, fără o adeziune formală a populaţiei de aici, nici de scurtă, nici de lungă durată. Aşezarea geo-politică a României a facut-o să devină, prin bulgari începând cu secolul al IX-lea, şi parte a culturii şi civilizaţiei greco-bizantine, sau slavo-ruse, păstrând însă fondul lingvistic de bază latin primit în antichitate.

O bună înţelegere a culturii româneşti necesită o cunoaştere a istoriei, culturii şi civilizaţiei europene de la sfârşitul antichităţii şi din timpul evului mediu. Dacă până spre sfârşitul antichităţii lumea gravita politic şi religios în jurul Romei, mutarea capitalei imperiale în Noua Romă, Constantinopol, de către primul împărat creştin, Constantin cel Mare, în anul 330, înseamnă începutul unei noi istorii şi conturarea unui nou spaţiu geografic politic şi religios, diferit de cel latin, occidental.

Recunoaşterea creştinismului de către împăratul Constantin în anul 313 va devine liantul cultural al popoarelor occidentale, care se convertesc şi se formează ca regate sau imperii creştine în comuniune cu Roma, şi vor rămâne în comuniune cu această capitală până la marea ”revoluţie” de la sfârşitul Evului Mediu, numită Reformă. Vehiculul cultural al acestor spaţii va fi limba latină.

In Estul european şi în Orientul Mijlociu se formează o a doua arie de cultură şi civilizaţie ce gravitează în jurul Noii Rome, cu limba de circulaţie greacă. In secolele VIII-IX, cele două arii culturale sunt deja bine constituite şi destul de distanţate între dânsele. Renaşterea carolingiană şi apoi ascensiunea Sfântului Imperiu Roman de Neam German, pe de o parte, iar de cealaltă parte, puterea imperială bizantină în perioada patriarhului Foţie sau apoi a lui Mihai Cerularie vor fi indicative pentru destinele diferite ale celor doi poli ai Creştinătăţii[135].

În a doua parte a secolului al IX-lea, mai precis în anul 863, începe o nouă istorie în Europa, atunci când apostolii slavilor, Ciril şi Metodiu[136], invitaţi de principele morav Rastislav, încep să predice în Moravia în limba slavă, pentru formarea unei Biserici a moravilor care să se distanţeze de tutela politică a francilor sau a bavarezilor. Activitatea lor aici sau în Ungaria este susţinută şi binecuvântată de

[135]Ne-am permis să scriem cu majusculă acest termen deoarece el a rămas elementul fondant al culturii europene, chiar dacă rivalităţile politice şi orgoliile unor persoane au divizat-o în anul 1054.

[136]In ambientul ortodox ei sunt denumiţi Chiril şi Metodie. Noi preferăm varianta latinizată a numelui lor, deşi, la origine, sunt greci din zona Salonicului.

papa Adrian al II-lea (867-872). Ciril moare la Roma în anul 869, iar Metodiu, numit arhiepiscop de Sirmium (astăzi Sremska Mitrovica, Serbia) își continuă opera misionară în Moravia până la moartea sa, în anul 885.

Exemplul acestor moravi convertiți și al apostolilor lor este urmat de bulgari[137]. În 632 aceştia, conduşi de hanul Kubrat, au format un stat independent cunoscut ca „Bulgaria Mare", mărginit spre vest de Delta Dunării, spre sud de Marea Neagră, spre sud-est de Munţii Caucaz, şi spre est de râul Volga. Bizanţul a recunoscut noul stat printr-un tratat semnat în 635. În anul 864, hanul acestora, Boris, convins că neamul său nu poate rămâne păgân în vecinătatea imperiului creștin de răsărit, decide să se convertească împreună cu supușii săi, și să formeze un regat creștin[138]. În anul 864, Boris a încercat o alianţă cu Ludovic Germanicul, la care a trebuit să renunțe rapid din cauza intervenției armate a împăratului Mihai al III-lea, care nu putea suporta o posibilă extindere a puterii francilor până în Tracia și Macedonia. În anul următor, Boris se botează la Constantinopol, primind numele de Mihai, al naşului său, bazileul Mihai. Când însă cere nobilimii să se convertească, aceasta se revoltă; intervin din nou forțele armate bizantine pentru restabilirea ordinei și impunerea cu forța a creștinismului în rândul maselor. Intervine și patriarhul Foție cu o lungă scrisoare în care îi explică noului convertit ce este Biserica și care sunt datoriile unui conducător creștin. Boris înțelege că Bizanțul vrea să-și impună un control complet asupra regatului său, și încearcă o soluție pentru a păstra o anumită autonomie față de puterea imperială, și anume formarea unei ierarhii bisericești naționale, bulgare.

Deoarece din partea patriarhului Foție nu sosea nici un semn de încurajare în această direcție, Boris se îndreaptă din nou spre Ludovic Germanicul și spre papa Nicolae I, rugându-l să numească un patriarh pentru Biserica din Bulgaria. Papa trimite

---

[137]—Habitatul primitiv al triburilor slave, conduse probabil de sarmaţi, se crede că se afla în regiunile dintre Vistula şi Nipru, de unde au coborât spre sud, spre Marea Neagră şi Dunăre, luând contact cu Imperiul Bizantin. Plecarea triburilor germanice dintre Vistula şi Oder spre sud şi vest a făcut posibilă înaintarea triburilor slave spre ţărmurile Mării Baltice, până la Elba, unde s-au şi stabilit: slavi baltici, polabieni, pomeranieni şi sârbi. În estul Europei, până la Marea Mediterană şi Imperiul Bizantin, slavii şi-au răspândit treptat toate triburile formând baza popoarelor slave de astăzi, atât de variate: cehii şi slovacii în Bosnia şi Slovacia, bulgarii şi avarii în Bulgaria de astăzi, croaţii şi sârbii în Panonia şi Iliria. Triburile rămase în aşezările lor primitive spre Vistula şi Oder, în vecinătatea polabienilor şi sorbienilor, s-au numit mai târziu polonezi": DVORNIK, F., *Slavii în istoria şi civilizaţia europeană*, Editura ALL Educational, Bucureşti, 2001, p. 1-3.

[138]Vezi: *Nuova storia della Chiesa*, editori M. D. Knowles, D. Obolensky, vol. 2, Torino 1980[3], p. 336-342.

imediat episcopi şi îi trimite şi o lungă scrisoare, aşa cum făcuse şi Foţie. Fiindcă Boris nu primeşte de la Roma un patriarh, aşa cum ceruse, în anul 870, şi datorită influenţei politicii bizantine, se îndreaptă împreună cu poporul său din nou şi definitiv spre Constantinopol, care acceptă existenţa unui arhiepiscop al bulgarilor, supus însă autorităţii patriarhale bizantine. In felul acesta, asistăm acum la formarea primei Biserici slave, sub jurisdicţie bizantină.

Boris urmăreşte pe toate căile afirmarea neamului său, şi dacă pe plan militar şi politic a înţeles că nu poate fi autonom, încearcă pe plan cultural o autonomie a regatului său. Ocazia propice se iveşte atunci când urmaşii marelui apostol Metodiu, expulzaţi din Moravia, ajung în Bulgaria, principele îi primeşte cu toată bunăvoinţa, iar aceştia dau bulgarilor un cult şi o liturgie în limba lor slavă. În această limbă este asimilată liturgia bizantină, păstrându-se însă identitatea naţional-religioasă bulgară, ceea ce reprezenta pentru moment o sinteză culturală perfectă. Se formează şi un cler naţional bulgar, care gravitează în jurul a două centre culturale, Ohrida şi Preslav, de unde forma creştină slavă va iradia şi în teritoriile de la nordul Dunării. Preluând multe texte greceşti, şcolile din aceste centre vor produce multe cărţi laice şi religioase, hrănind timp de secole de acum înainte populaţiile din Europa orientală cu o literatură de origine grecească, bizantină, dar în limbă slavă, în alfabetul chirilic.

După Boris, şi apoi ţarii Petru şi Simon, Bulgaria intră în criză din toate punctele de vedere, ambient în care se naşte secta fanatică a bogomililor, care pe un fundal de nemulţimiri a majorităţii populaţiei, ţărani săraci, va contribui şi la formarea, în centrul continentului, a sectelor albigenzilor. Dorinţa de autonomie a Bulgariei este anulată complet de bizantini, care la începutul secolului al XI-lea, în timpul bazileului Vasile al II-lea, supranumit Bulgarohtonul (ucigătorul de bulgari) o înglobează în Imperiu, devenind o provincie bizantină. Se crede că acum mulţi bulgari, laici şi clerici, s-au refugiat la nordul Dunării, întărind aici limba şi ritul slav, înlocuind ritul dinainte greco-latin.

Această perioadă este considerată de unii istorici ca începutul acelui ”fatal destin al istoriei”[139], adică încorporarea românilor în cultura slavo-bizantină şi

---

[139]Referitor la această fază decisivă în slavizarea religioasă şi înglobarea definitivă în jurisdicţia Constantinopolului, vezi părerile unor istorici precum A.D. Xenopol, D. Onciul, S. Meteş, sau V.

consolidarea unei forme culturale de creştinism care se va numi apoi ortodoxism, opus catolicismului şi implicit Romei şi papalităţii.

La sfârşitul secolului al XII-lea, în anul 1187, Bulgaria reuşeşte să-şi obţină din nou independenţa, devenind o mare putere europeană, cu capitala la Târnovo, iar Kalojan este încoronat rege de către un legat al papei Inocenţiu al III-lea. După falimentul celei de-a patra cruciade (1204), relaţiile dintre Roma şi Bulgaria se vor deteriora, iar următorul ţar, Ioan Asan al II-lea (1218-1241), rupe total legăturile cu Roma. Autocefalia patriarhatului bulgar de la Târnovo este recunoscută şi de bizantini în anul 1235.

În secolul următor, asistăm la o renaştere a culturii, artei şi vieţii spirituale a bulgarilor, sub influenţa bizantină, mai ales a centrului de pe muntele Athos. În capitală exista o şcoală renumită unde se traduceau în paleoslavă opere bizantine istorice, hagiografice, liturgice. Perioada de înflorire a marelui centru de la Târnovo ia sfârşit odată cu ocuparea lui de către turci în anul 1393, iar Bulgaria devine de acum o provincie otomană. Sediul patriarhal este anulat, iar Biserica intră sub controlul total al patriarhiei din Constantinopol.

În acest context nou, se stabilesc legături strânse între mănăstirile bulgăreşti şi populaţia de la nordul Dunării şi cu ţările care se formează acum. Autorităţile bizantine au decis includerea sub jurisdicţia lor a mitropolitului ”Ungro-Vlahiei” cu sediul la Argeş (în anul 1330) şi a mitropolitului ”Moldo-Vlahiei” cu sediul la Suceava (în anul 1401). Dacă juridic se impune supremaţia Bizanţului, din punct de vedere cultural, datorită vecinătăţii teritoriale, limba şi cultura paleoslavă se consolidează în Bisericile româneşti ce se organizează acum, în acelaşi timp cu organizarea statală. Si cum biserica şi statul formau aşa-zisa simfonie tipic bizantină, întreaga realitate laică şi religioasă de la nordul Dunării poartă amprenta destinelor Bulgariei şi ale Constantinopolului.

2. Influenţa slavo-bizantină în Europa prin intermediul culturii româneşti

---

Pârvan. Toţi afirmă că în această perioadă, prin Biserică, România va fi ruptă din spaţiul latinităţii şi încorporată definitiv în aria culturală bizantino-slavă. Un istoric al Bisericii Ortodoxe Române, M. Păcurariu, consideră ritul slav impus autohtonilor ca mijlocul salvator de păstrare a Ortodoxiei.

Astăzi putem afirma fără greşeală că estul şi sud-estul Europei sunt dominate clar de popoarele slave, având în comun un vehicul cultural numit alfabetul chirilic, tradiţii şi obiceiuri specifice şi un bogat tezaur cultural care variază de la un popor la altul (polonezii, ucrainenii, ruşii, cehii, slovacii, sârbii, croaţii, slovenii, bulgarii).

Deşi a rămas un popor de origine latină, lucru evident după analiza fondului principal lexical precum şi a structurii gramaticale a limbii române[140], începând cu secolul al VI-lea poporul român este practic „închis" într-o masă de popoare slave. Ca urmare, influenţa acestora nu poate fi evitată şi se resimte puternic în toate aspectele culturii româneşti.

Încreştinaţi în cea mai mare parte de misionari ai Imperiului Bizantin, deci de rit bizantin, slavii au interacţionat cu acest popor unic în sud-estul Europei influenţând în special limbajul şi cultura bisericească. Aşa se explică originea slavonă a celor mai mulţi termeni bisericeşti, mai ales a celor referitori la ritual, la ierarhia şi organizarea Bisericii, la tradiţii şi obiceiuri creştine şi la primele sărbători.

Terminologia religioasă referitoare la principalele adevăruri de credință este în cea mai mare parte de origine greco-latină, așa cum, de fapt, a fost în tot spațiul imperiului roman, și cum a fost definită în conciliile ecumenice ale antichității, sau în scrierile sfinților părinți și ale scriitorilor bisericești.

Referitor la ritul în care s-a celebrat cultul creștin și la limba acestui rit, pentru perioada antică și până la încreștinarea și consolidarea stăpânirii bulgare, ne lipsesc documentele, izvoarele, iar ceea ce afirmăm se bazează doar pe contextul istoric și geo-politic al zonei. Cu siguranță că aici funcționa un rit liturgic, recunoscut de Roma, probabil un rit minor, în limba sau limbile de circulație ale creștinilor de aici, iar din mărturiile istorice, arhelogice sau literare ce le avem, constatăm că această populație vorbea limbile latină și greacă, iar începând cu secolul al VII-lea, avem și câte o mărturie creștină în limba noilor veniți, adică a slavilor. In zona Scythiei Minor (Dobrogea), care era în orbita culturală a Orientului, mai ales negustorii și comercianții creștini au favorizat pătrunderea și dezvoltarea ritului care se celebra în capitala imperială, Constantinopol, în limba greacă. Curios este faptul că localnicii, limba și cultura lor nu se impun nici în terminologia religioasă dogmatică, de credință, nici în

[140]Ideile tematice ale credinţei sunt latine, de pildă: Dumnezeu, cruce, botez, drac, altar, creştin, păgân, biserică, etc.

ritul liturgic, predominante rămânând, aşa cum am afirmat, limbile latină şi greacă, şi apoi limba slavă pentru ritul liturgic şi pentru organizarea bisericească. Autohtonii parcă rămân pasivi, nu au putere şi nici iniţiativă în acest lung proces de încreştinare şi de dăinuire istorică în aceste teritorii.

De altfel, înconjuraţi de popoare slave, ca o insulă sau enclavă de etnie latină, locuitorii de pe teritoriul ţării noastre reprezintă singurul popor din spaţiul imperiului roman care nu are o dată oficială de încreştinare şi nici capi politici şi militari care să decidă încorporarea lor în marea masă a lumii creştine. În afară de iniţiativele politice şi religioase ale unor conducători de formaţiuni prestatale din Transilvania, precum Gelu, Glad sau Menumorut, la sfârşitul primului mileniu[141], formaţiuni dependente fie de bulgari, fie de bizantini, atunci când se vor forma statele feudale ale Moldovei şi Tării Româneşti, în secolul al XIV-lea, populaţia de aici era deja creştină şi încorporată în orbita culturală slavo-bizantină, dar fără o organizare şi structuri bisericeşti proprii, depinzând juridic de puterile din sudul Dunării[142]. Domnitorii Nicolae Alexandru Basarab va înfiinţa Mitropolia Tării Româneşti în 1359, iar Alexandru cel Bun, o va înfiinţa pe cea a Moldovei în anul 1401. Pentru a nu cădea sub influenţa politică şi religioasă a Ungariei sau a Poloniei, ambii se vor decide pentru Ortodoxia bizantină, prezentă deja în popor. Conjunctura politică şi localizarea geografică a acestor ţări a favorizat păstrarea legăturilor religioase şi culturale cu lumea slavo-bizantină.

Revenind la slavi, trebuie să spunem că au avut un mare avantaj cultural prin folosirea alfabetului chirilic, care reprezintă o adaptare la fonetica popoarelor slave a alfabetului minuscul grecesc, creaţie a fraţilor greci din zona Salonicului, Ciril şi Metodiu. Acest alfabet devine rivalul celui latin, şi un liant pentru popoarele slave ce intră în comuniune cu Constantinopolul, Noua Romă rivală Vechii Rome, condusă încă de la sfârşitul antichităţii de papalitate.

Deşi până în 1054 nu existau încă noţiunile distincte de creştinism romano-catolic şi ortodox, rivalitatea dintre cele două centre culturale, religioase şi politice

---

[141]Vezi cornica anonimului maghiar din secolul al XII-lea, *Gesta Hungarorum. Faptele Ungurilor*, editura Nemira, Bucureşti 2001.

[142]Numeroşi termeni cultuali sunt de origine slavă: vlădică, moliftă, utrenie, cristelniţă, clopot, colac, strană, tămâie, precista, stareţ, schimnic, mucenic, potcap, moaşte, spovedanie, sobor, prohod, popă, propovăduire, blagoslovenie, pravoslavnic, bogdaproste, sărindar, etc. Vezi: DRĂGHICESCU, D., *Din psihologia poporului român* (Introducere), Bucureşti 1900, pp. 223-225.

deja exista. Asupra popoarelor din Balcani influenţa bizantină se va manifesta şi sub raport lingvistic prin alfabetul mai sus amintit.[143]

O parte însă dintre popoarele slave (cum ar fi cehii sau polonezii) va intra în sfera de influenţă a Bisericii Latine, datorită aşezării lor geografice şi a ordinelor călugăreşti apusene de mai târziu care vor desfăşura activităţi misionare şi de propagare a doctrinei catolice (dominicanii, franciscanii, iezuiţii).

Cazul bulgarilor este unul aparte, căci aici a fost o adevărată luptă pentru supremaţia religioasă, pentru includerea acestora în sfera proprie de influenţă spirituală, între cele două mari centre culturale, Roma şi Constantinopol. În cele din urmă influenţa bizantină va câştiga datorită împrejurărilor geo-politice favorabile.

La noi misiunile apusene au ajuns mult mai târziu şi cu succes doar în Transilvania, prin intermediul administraţiei maghiare, încât am rămas singurul popor vorbitor de limbă latină sub sfera de influenţă a spiritualităţii ortodoxe slavo-bizantine.

Cu toate că nu există o dată exactă a introducerii limbii slavone la noi, totuşi se presupune că la sfârşitul secolului al X-lea în spaţiul creştin şi în administraţia civilă aceasta era deja adoptată şi folosită, în pofida neînţelegerii ei de către marea masă a populaţiei.[144]

Din punct de vedere al culturii creştine îmbrăcată în haină slavonă, foarte puternică între secolele XIV-XVI, prin activitatea literară de pe teritoriul românesc, trebuie subliniată îmbogăţirea limbii literare în formare, prin mulţimea termenilor slavi, care se adaugă la cei dinainte, latineşti, greceşti sau autohtoni. Amintim că numai la optsprezece ani de la apariţia primei cărţi cu litere chirilice, la Cracovia în 1490, apar la Târgovişte, în 1508, *Liturghierul lui Macarie, Octoihul* în 1510, *Evangheliarul* în 1512, *Molitvelnicul* în 1545, *Evangheliarul* în 1546 la Sibiu, *Mineiul*

---

[143] „...înainte de sinodul de la Florenţa, Moldovenii după exemplul celorlalte naţii cari îşi trăgeau limbile din graiul roman întrebuinţau literile latine. Dar fiindcă în acel sinod mitropolitul Moldovei trecuse de partea Latinilor, urmaşul său Teoctist, diaconul lui Marcu Efesianu, de neam bulgar, pentru a dezrădăcina cu atât mai mult sămânţa catolicismului şi să ridice totdeauna tinerilor putinţa de a ceti sofismele Latinilor, a încredinţat pe Alexandru cel Bun că, nu numai să surghiunească din ţară pe oamenii de altă credinţă, ci să scoată şi literile latine din toate scrierile şi cărţile, şi să întoarcă în locul lor pe acele slavone". Cfr. Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldavie*, p. 152.

[144] „Aceasta e cultura pe care o puteau da Învăţaţii din Moldova şi Ţara Românească: călugării după asemănarea celor din Serbia ţineau cu îndărătnicie la singura carte legiuită şi plăcută lui Dumnezeu, cartea slavonă. Literatura românească nu putea porni de la dânşii, cari cântau pe bulgăreşte până şi isprăvile lui Ştefan cel Mare." Cfr. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688,* p. 15.

de praznice în 1569 la Braşov, *Psaltirea slavo-română şi cea slavonă* a lui Coresi, în 1577 tot la Braşov.

Ca literatură cu caracter laic, trebuie amintită cea mai importantă operă a literaturii de limbă slavo-română, *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie,* manuscris din 1520-1521, precum şi scrierile lui Udrişte Năsturel, ce datează din 1566-1597. Interesant e faptul că la Mănăstirea Dealu de lângă Târgovişte, a apărut în traducere slavonă, în anul 1647, cartea călugărului occidental catolic Thomas Kempis (1380-1461), *De imitatione Christi – Imitarea lui Cristos.*

Creaţia originală slavo-română este foarte bogată, şi amintim în acest sens un *Pomelnic al Mănăstirii Bistriţa*, scris începând cu anul 1407 şi copiat pe pergament în timpul domniei lui Ştefan cel Mare (1457-1504), la care s-au adăugat şi alte nume, în secolul al XVI-lea şi al XVII-lea, aşa încât textul este foarte important pentru onomastica veche românească.

Desigur că numărul textelor e foarte mare, mai ales în perioada în care Ţările Române au preluat opera dificilă de tipărire a cărţilor de cult şi a celor auxiliare necesare spaţiului ortodox dominat de musulmani. Despre această perioadă şi importanţa ei pentru cultura slavă avem o caracterizare făcută de un specialist, S. B. Bernstein: ―Începând cu secolul al XV-lea Ţara Românească şi Moldova vor deveni unul din principalele centre ale culturii şi ştiinţei de carte din Balcani. Aici se copiază un număr de texte religioase şi laice, se creează în limba slavonă scrieri originale, iar limba cancelariei se dezvoltă o dată cu dezvoltarea rapidă a oraşelor, comerţului şi a marilor proprietăţi mănăstireşti şi boiereşti. Acest creuzet de influenţe va pune în circulaţie o limbă îmbogăţită cu multe cuvinte româneşti, latine şi greceşti.

Pentru români, acest dat istoric a însemnat şi o scoatere din evoluţia firească a instituţiilor, în limba în care au funcţionat până acum, iar suprapunerea altei culturi, total opuse celei romanice, ne-a rupt de ţările cu care am avut un fond comun romanic, aşa încât periodizarea culturii s-a făcut numai după introducerea acestei limbi de cultură, nereprezentativă pentru ethosul românesc, dar singura prezentă în documentele unei epoci dramatice.

Cercetătorului de astăzi şi de mâine îi revine sarcina dificilă de investigare, prin refacerea, pe baza datelor culturii materiale şi spirituale, a tuturor descoperirilor actuale din domeniile cele mai variate, a ansamblului socio-lingvistic, pentru a situa

corect influenţa culturii slavone în cultura românească şi europeană." [145]

XXX Concluzionând, popoarele slave au marcat Estul Europei doar din punct de vedere lingvistic şi etnic, deoarece în momentul venirii aici s-au întâlnit cu o cultură mult superioară pe care au adoptat-o într-un lung proces de aculturaţie, cultura bizantină.

Pentru cele care au rămas în nordul sau în centrul Europei a urmat în Evul Mediu o puternică influenţă occidentală prin misionarismul romano-catolic, pe care, de asemenea, au receptat-o şi şi-au însuşit-o devenind ele însele mesagere ale acestei culturi: —Totodată, o influenţă tot mai mare asupra culturii şi spiritualităţii româneşti şi în special asupra celei moldoveneşti încep să exercite marile curente culturale şi spirituale europene. Este vorba în primul rând de valorile epocii renaşterii europene, de umanism, de manifestarea unor elemente baroce care au venit în Moldova prin intermediul culturii şi civilizaţiei poloneze. Acestea au influenţat esenţial asupra istoriografiei noastre din secolul al XVII-lea".[146]

În secolul al XVIII-lea dispare şi limba slavonă din Biserică, din literatură şi din structurile statului, făcând loc celei naţionale. Acest moment marchează şi scăderea influenţei slavo-bizantine la noi prin apariţia perioadei burgheze şi capitaliste cu influenţe occidentale.[147]

În contextul european actual culturile slave corespund în mare parte cu zonele de influenţă comunistă din timpul războiului rece, cu ţările fostului bloc socialist coordonat şi monopolizat până în 1989 de Uniunea Sovietică. Situaţia acestor ţări rămase în urmă din punct de vedere al dezvoltării economice ne-ar putea induce ideea că, într-o oarecare măsură, cultura slavă ar fi contribuit şi ea la stagnarea civilizaţională sau, cum spunea Huntington, că —Ortodoxia însăşi ar fi şi ea un factor retrograd şi conservator, dăunător progresului." [148]

Nu suntem de acord cu această abordare a lucrurilor întrucât trădează o gravă confuzie între cauză şi efect: în istoria zbuciumată a popoarelor slave ortodoxe,

---

[145]BALAN-MIHAILOVICI, A., *o. c.*, p 137-138.
[146]ESANU, A., *Contribuţii la istoria culturii româneşti*, Editura Fundaţiei Culturale Româneşti, Bucureşti, 1997, p 10-11.
[147] P.P. Panaitescu, *Contribuţii la istoria culturii româneşti*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p 43.
[148] Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, Bucureşti, 1997, pp. 232-235.

precum şi a poporului român, nu apartenenţa etnică sau confesională, în sine, a constituit un handicap, ci contextul geo-politic nefavorabil.

„Cultura slavo-bizantină n-a fost cauza pentru care societatea românească a rămas multe secole într-o formă de viaţă simplă şi patriarhală, ci tocmai, dimpotrivă, a fost efectul acestei forme de viaţă datorate împrejurărilor economice." [149]

Cel puţin pentru români, după căderea Constantinopolului sub turci în 1453 au urmat veacuri foarte grele în care s-au făcut eforturi susţinute pentru păstrarea identităţii naţionale. Românii din cele două principate (Ţara Românească şi Moldova) alături de slavii balcanici (bulgarii, sârbii) au deosebitul merit, nerecunoscut nici până astăzi, de-a fi oprit la porţile Europei valul invaziei otomane. Astfel se explică marea influenţă a tradiţiilor islamice şi orientale aici, pe care occidentalii au resimţit-o mai devreme şi mai profund prin exodul filosofiei islamice din secolul al IX-lea, dar nu atât de agresiv şi reducţionist ca în Balcani.

În vreme ce Occidentul „elocotea" de ideile umaniste şi de „revoluţiile iluministe" (având şi ele printre alte cauze influenţa dilemelor filosofiei islamice transferate aici în Evul Mediu), românii (dar şi popoarele balcanice) erau condamnaţi la o „pauză" culturală de peste 100 de ani, impusă de structurile conservatoare şi retrograde ale domniilor fanariote, dezinteresate de soarta unui neam care le era străin[150]. Este o perioadă în care singurele produse culturale (e drept, nu de neglijat) le dă Biserica.

După cum am arătat anterior, impactul slav asupra culturii româneşti vine concomitent cu influenţa Imperiului Bizantin, încât este aproape imposibil de delimitat exact, ce este de factură pur slavă şi ce este de factură pur bizantină, cu atât mai mult cu cât cel de-al doilea concept reprezintă o sinteză culturală extraordinară care reuneşte în sine antichitatea greacă, elenismul, curente orientale, drept şi administraţie romană şi creştinism ortodox.

De fapt, noţiunea de cultură pură nici nu poate fi acceptată, căci fiecare cultură

---

[149] P. P. Panaitescu, *o. cit*., Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p. 43.

[150] „Prin necontenitele căsătorii ce au avut loc între familiile româneşti şi cele greceşti a intrat în masa atotmistuitoare românească mult sânge grecesc, a distrus în parte caracterul românesc, s-a fasonat cugetarea, s-a schimbat sensibilitatea şi toate acestea se pot vedea şi azi în toate manifestaţiunile spiritului românesc; în elementele lui superioare, în politică, ca şi în legislaţie, în concepţiunea administrativă ca şi în veaţa socială, în şcoală ca şi în Biserică". D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român* (Introducere) , Bucureşti 1907, pp. 223-225.

este produsul interacţiunii mai multor factori şi se construieşte în relaţie cu alte culturi.

Totuşi este evident că până în secolul al XVII-lea cultura românească este influenţată de cea slavă sub aspect lingvistic, literar, iar celelalte domenii culturale: arhitectura, muzica, pictura, filosofia, religia sau dreptul stau sub semnul Imperiului Bizantin, adică a ceea ce a moştenit el de la cel Roman, metamorfozând spre ceva nou, unic şi nemuritor pentru Europa: bizantinismul.

„Bizanţul, cu tot ceea ce reprezintă el, nu ca autoritate a unei dinastii, sau ca superioritate a unei clase conducătoare care, acestea, puteau pieri într-o catastrofă, fără ca organismul bizantin, închegat pe încetul în decursul veacurilor, să se fi resimţit neapărat, dar ca un complex de instituţii, ca pe un complex politic, ca formaţie religioasă, ca tip de civilizaţie, cuprinzând moştenirea intelectuală elenică, dreptul roman, religia ortodoxă şi tot ceea ce provoca şi întreţinea el în materie de artă, nu a dispărut, nu putea să dispară, o dată cu căderea pe rând, în veacul al XV-lea a celor trei capitale ale sale: Constantinopol, Mistra şi Trapezunt.” [151]

Întreaga moştenire culturală a Bizanţului a migrat şi s-a răspândit în toată Europa: în Italia, Spania şi Germania prin spuma intelectualităţii greceşti răspândită înainte şi după asediul capitalei, în ţările slavone şi române ca o continuare firească a ceea ce marele Imperiu crease deja aici: o copie fidelă la scară mai mică a structurilor sale. De aceea, Nicolae Iorga atribuie Ţărilor Române o sintagmă devenită celebră în istorie, numindu-le: *Bizance aprés Bizance* pe bună dreptate, sugerând prin aceasta şi fidelitatea cu care acestea au păstrat tezaurul cultural bizantin.

Influenţa bizantină la noi s-a manifestat în special în Biserică, în artă şi arhitectura sacră, dar şi în organizarea statului.

Când s-a trecut de la cnezate şi voievodate la primele state feudale româneşti, principatele, românii au luat ca model statele mai mari, cum era cel bulgar de la sudul Dunării (creat după modelul bizantin, deci indirect au adoptat stilul de guvernare bizantin). Codurile de legi erau traduse sau compuse după cele bizantini.

În arhitectură, stilurile bazilical şi cruciform specifice artei bizantine din secolele XII-XIV sunt cele mai utilizate la noi, iar sculptura este de asemenea influenţată: „decoraţia externă cu cărămidă goală tencuită sau alternantă cu piatră, în Muntenia sau brâurile în formă de dinţi de fierăstrău care împrejmuiesc bisericile din

[151] Nicolae Iorga, *Bizanţ după Bizanţ*, Editura 100+1 Gramar, Bucureşti, 2002.

Moldova."[152]

Frescele bizantine, mozaicurile sau tipologiile sfinţilor costelivi şi uniformi, specifice în mijlocul unor peisaje reale dar simplificate grafic, dând un impresionism de culoare şi expresionism de atitudine, apar pe majoritatea bisericilor româneşti construite până în secolul al XVIII-lea.

În Italia şi apoi în Germania reprezentanţii culturii greceşti-bizantine vor evolua însă altfel, generând, după părerea unor istorici şi cercetători, chiar Renaşterea şi Reforma.

O confuzie privitoare la bizantinism, aşa cum a rămas el conservat o lungă perioadă de timp în Ţările Române şi Peninsula Balcanică este cea legată de un alt fenomen specific acestui spaţiu geografic, şi anume balcanismul.

Apărut ca urmare a coruperii societăţii greceşti aflată sub stăpânire otomană, balcanismul nu este altceva decât moştenirea tristă a sistemului fanariot care se caracteriza prin totala lipsă de responsabilitate şi interes pentru progresul ţării conduse, printr-o exacerbare a impozitelor şi taxelor, şi printr-o umilire continuă a poporului de către nişte conducători străini de neam, având ca scop doar îmbogăţirea personală.

Este foarte interesantă şi importantă această delimitare şi înţelegere a bizantinismului ca moştenire a tot ceea ce a fost mai frumos, mai grandios, mai valoros şi mai înălţător în cultura bizantină, valori care s-au transmis întregii Europe dar care s-au conservat bine mai ales în ţările ortodoxe, tocmai datorită împrejurărilor istorice.

În ceea ce priveşte celelalte aspecte, negative, legate de perioada fanariotă în general, sau de atât de mult blamatul balcanism, ele trebuie analizate şi judecate în lumina contextului istoric nefavorabil creat de expansiunea Imperiului Otoman. Despre acesta şi despre modul în care el a influenţat cultura românească şi europeană vom vorbi în cele ce urmează.

Verificarea cunoştinţelor

1. În ce măsură şi sub ce formă alfabetul slavon impus în Tara Românească şi

[152] Paul Constantinescu, *Bizantinismul în România*, Editura Atelierele grafice SOCEC & Co. societate anonimă, Bucureşti, 1924, p. 50.

Moldova a infuenţat formarea limbii române literare?

2. Specificaţi rolul limbii slavone (până în sec. al X-lea) în societatea civilă a timpului, la nivel administrativ şi în Biserică, în Ţara Românească şi în Moldova.

3. Arătaţi rolul benefic al umanismului manifestat în Moldova prin intermediul culturii şi civilizaţiei poloneze.

4. În ce moment social-istoric al sec. al XVIII-lea limba slavonă dispare din Biserică şi administraţia statală face loc limbii naţionale?

5. Cum comentaţi afirmaţiile :

-„Impactul slav a avut o influenţă nefastă asupra existenţei, dezvoltării şi afirmării poporului român".

-„Ortodoxia reprezintă principala frână în faţa deschiderii spirituale oferite de iluminismul occidental".

(menţionăm că aceste afirmaţii pot fi adevărate sau false)

6. Cum s-a manifestat şi materializat bizantinismul la nivelul arhitecturii româneşti?

7. Care este rolul creştinismului în procesul de ontogeneză a poporului român şi ce factori culturali (3) au contribuit la desăvârşirea acestuia?

3. Popular şi naţional în cultura românească

În cultura noastră naţională născută sub auspiciile romantismului, dorinţa de cunoaştere a profilului spiritual al poporului, pentru a-i reliefa specificitatea naţională i-a preocupat atât pe gânditorii Şcolii Ardelene care au subliniat în mod expres

latinitatea limbii române, aşa cum afirmase deja Dimitrie Cantemir, cât mai ales pe scriitorii din secolul al XIX-lea, unul dintre fiind Mihail Kogălniceanu, care era interesat de „compuneri originale" menite să reflecteze „duhul naţional", deoarece traducerile, imitaţiunile şi adaptările nu pot face o literatură adevărată.

Specificul naţional, conturat într-un lung proces istoric, rezultă din chiar natura actului de creaţie ce stă sub semnul originalităţii, constituind modul firesc de existenţă a artei şi culturii.

În cultura noastră limba a avut o importanţă istorică deosebită, fiind primul argument invocat în favoarea comuniunii de neam şi cultură, în dovedirea existenţei pe acest teritoriu ca popopr unitar. Limba română este o limbă unitară, fără dialecte şi fără deosebiri între limba scrisă şi cea vorbită.

Trăsăturile care evidenţiază legăturile dintre creaţia cultă şi creaţia populară reprezintă o particularitate cu urmări evidente în arta şi cultura română. Creaţia folclorică a influenţat continuu arta cultă, fiind sursă de inspiraţie.

Normele artistice au un caracter speculativ fiind circumscrise tripticului axiologic *adevăr, bine, frumos*, fiind judecate de timp care a impus selecţii drastice la nivelul creaţiei sensibile. Întrucât mentalitatea tradiţională şi comportamentele arhaice izvorăsc din religie, aceasta trebuie şi ea inclusă în cadrul axiologic ce a determinat specificul existenţei săteşti, dar a acţionat „pe cont propriu", fiind preexistentă culturii savante.

Dacă ne referim pentru început la opera literară făurită de oralitate, normele ce îi guvernează parcursul sunt ritualurile, obiceiurile, prilejurile (pentru încadrare etnografică), doine, colinde, descântece, proverbe pentru sistematizare morfologică.

În această lume a valorilor estetice, nu contează pretextul care a dat naştere operei de artă, nici dacă autorul era analfabet sau diplomat universitar. Ceea ce contează este sensibilitatea şi talentul ce determină rostirea frumosului, rezultând creaţii orale ce au acces în sfera elevată a valorilor.

În cadrul filozofiei populare (etnosofia) există două tipuri de documente esenţiale care interferează şi se presupun reciproc.

1. **Cutumele** (rezultate din logica minţii) sunt forme de gândire obiectivată ce are la bază trei categorii de microtexte, realizări ale judecăţii poetice: zicătoarea, proverbul si sentinţa.

2. **Textele poetice** (ce presupun logica inimii), sugerează, descriu lumea descoperită de fiecare creator anonim după putinţele sale. Fiecare categorie folclorică (mit, legendă, basm, cântec de dragoste, bocet funerar, colindă) s-au specializat în furnizarea de informaţie menită să dezvolte cunoaşterea mediului social - economic pe care-l reprezintă.

Partea ştiinţifică a problemei priveşte calitatea acestei cunoaşteri, gradul ei de credibilitate. În folclor se construiesc explicaţii cu caracter fabulos vizând morfologia cosmosului, utilizându-se concepte imagini, spre exemplu, arborele cosmic *Axis Mundi* este un concept- imagine menit să unească cerul cu pamântul şi reprezintă punctul de referinţă în raporturile Creatorului cu sine şi punctul de referinţă pentru raporturile sociale din comunitate.

Creatorul anonim îşi construieste un spaţiu armonios în interioritatea sa morală, ca o premisă a destinului său cosmic.

Ne vom opri asupra unui obicei drag nouă, colindatul, interpretat şi recreat „ca la începutul lumii—în fiecare an în prag de sărbătoare, ce conţine *in nuce* tradiţie, magie, istorie şi dovada clară a rezistenţei şi maleabilităţii românismului la factorii ce au vrut să-i modifice identitatea, mai mult, acest gen a constituit pentru viitorimea artistică şi culturală a sec. al XIX-lea lada de zestre tematică şi spirituală a creatorilor de la sfârşitul acelui veac, bine păstrată de custodele creator anonim.

3.1. Originea datinii colindatului

În viziunea cărturarilor, de o grijă şi apreciere deosebită s-a bucurat şi se bucură arta poetică populară, asupra căreia vom poposi şi noi spre a arăta cum cel puţin „colinda nu e un slavism la români, ci un romanism la slavi” (B.P.Haşdeu în *Curs de Filozofie comparată*, 1893-1894).

Originea romană este dezvăluită de însuşi numele obiceiului derivat din latinescul *calendae* ce provine din *Calendae Ianuariae* ce denumea noul an la romani.

Acest termen a fost preluat de slavi (ramificaţiile nordice: lituanienii şi letonii.) existând şi azi derivate ale vechiului slav *kolenda*. De provenienţă slavă sunt şi denumirile: *colindă, colind,* preluate de slavi în momentul contopirii populaţiei

romanice în masa slavă şi apoi reîmprumutate de români cu fonetismul slav alături de alţi trei termeni fundamentali: *Crăciun, Rusalii, Troian.*

Colinda este o specie folclorică răspândită în întreaga Europă. În partea occidentală a continentului s-a dezvoltat în Evul Mediu *colindul religios*, posterior celui roman, ce a radiat apoi şi spre răsărit sub forma *colindului de stea, a spectacolului cu irozi.*

Colindatul de forme strict religioase e comun tuturor slavilor şi se prezintă la fel în toată lumea slavă, iar pe unde se află, pretutindeni e de provenienţă apuseană, la fel ca şi în cazul românilor[153].

În Europa răsăriteană există *colindul laic propriu-zis,*(profan) alături de *colindul copiilor.*[154]

Obârşia latină mediteraneană a colindei regăsită la nivelul nucleului **bulgaro-româno-ucrainean** confirmă aria de răspândire a obiceiului practicat de populaţia romanizată şi transmis ocupanţilor slavi o dată cu propagarea creştinismului.

Transmiţătorii obiceiului au fost strămoşii românilor (în Sudul Dunării la bulgari, în Nord la ucrainenii occidentali, prin românii atestaţi în lanţul Carpaţilor nordici). Aserţiunea e sprijinită de constatarea că obiceiul scade din amploare pe măsură ce se îndepărtează de nucleul[155] ancestral atât spre Nord (polonezi, bieloruşi) cât şi spre Sud.

Popoarele amintite au asimilat bunuri culturale împrumutate, le-au adus prefaceri conforme cu matca specific naţională, contribuind cu creaţii noi, consonante cu canoanele stilistice ale speciei.

Printre aspectele primordiale ale obiceiului, alături de provenienţa mediteraneană, un loc aparte este rezervat patrimoniului românesc în contextul

---

[153] *Zvedar*i este colinda religioasă la croaţi alături de *betlehem*, ele corespund exact amintitelor *steaua* şi *vicleimul* la români sau la polonezi *gwiazda,* sau la ruşi şi bieloruşi-*wertep*-ul. În Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi şi la alte popare*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.

[154] În folclorul popoarelor balcanice, în special la români există şi colindatul cu măşti ce are obârşie preistorică. Tragos-ul din ditirambii elini a fost înlocuit cu capra, ursul , brezaia ce semnifică jertfa sortită să îmbuneze şi să glorifice atât bogaţia cât şi roadele pământului care, după sărbătorile de iarnă reintră în ciclicitatea sa temporală, aducând belşugul celor ce au participat la ritualuri.
Substratul roman rezidă şi în elogierea roadelor viitoare, la popoarele amintite, elementul care pledează pentru funcţia agrară a obiceiului fiind colacul oferit colindătorilor pretutindeni şi în mod obligatoriu.

[155] Prin nucleul colindei se înţelege osatura obiceiului precum şi structura repertoriului (colinda fetei, gazdei, feciorului, pescarului, de fereastră etc.)

Europei răsăritene în sensul că obiceiul românesc al colindatului nu reprezintă *forma princeps* din care ar deriva formele celorlate popoare, ci este un leagăn al sincretismului în artă.

Deşi colindele au încetat de mult a mai fi simple formule tradiţionale cu scop practic, ele au devenit adevărate texte poetice, exemplu de devenire a felului în care cântul popular românesc prin evoluţia de la tradiţia magică a ajuns la o formă cu adevărat artistică îmbinând în mod sincretic muzica, poezia şi dansul într-un spectacol unic, naţional şi tradiţional.

În colindele de tip profan nu înseamnă că lipsesc elementele religioase creştine, ele abundă, însă sunt hiperbolizate[156] şi se împletesc cu elemente fantastice din creaţia populară. Optimismul ce stă la baza vieţii sufleteşti a unui popor se regăseşte cu prisosinţă în acesta formă a colindului ca obicei. Modurile de „turnare—a idealurilor de viaţă sunt însă deosebite: în cazul tipului epic, se incantează adevărate balade în care se povestesc isprăvi glorificatoare pentru eroul colindei, situaţie emblematică pentru poporul român, bulgari dar slab reprezentat la ucrainieni.

Tiparul plastic-descriptiv este comun celor trei popoare şi se materializaează în câte un tablou tematic corespunzător unui colind unic.

Cele religioase însă au pătruns târziu la români, se sprijină pe aceaşi bază a datinei colindatului, doar că ele sunt produse bisericeşti ce au avut ca scop înlocuirea celor profane. La *Calendae Ianuariae* din antichitatea romană au existat cântece exuberante ce preamăreau calităţile primordiale ce se doreau întruchipate în Noul An, adică tocmai ceea ce pentru idealul primilor creştini nu putea fi decât *vitiorum laudes* (laudele viciilor) după aprecierea Sf. Augustin.

---

[156] Deşi chiar între popoarele limitrofe „bunul împrumutat—este supus unei prelucrări laborioase astfel încât, în timp, acesta capătă o identitate proprie ca şi cum fiecare popor s-ar fi hotărât să nu-l plagieze pe un altul. Există însă o serie de asemănări ce sunt impuse de sitaţii identice: bogăţia fabuloasă a ciobanului materializată în imaginea aidoma norului sau ca ceaţa la români, bulgari şi ucraineni întrucât soluţia poetică era singura potrivită în peisajul montan . De asemenea, hiperbolizarea spaţiului de locuit al gospodarului colindat duce la o rezolvare similară ca idee poetică.

La cele trei popoare amintite, colindatul a depăşit graniţa între datină şi instituţie, privit din perspectiva acestui statut, obiceiul are reguli şi legi precise de organizare identice la toate cele trei popoare, (împărţirea în cete, şeful ales din vreme, purtătorul de daruri, „iapa—.)

Tiparul de colind bulgar-român-ucrainean a fost la origine comun la toţi slavii până în momentul despărţirii acestora prin credinţă şi, deci, prin cultură. Situaţia polonezilor în ceea ce priveşte obiceiul colindatului este una decadentă datorată în mare măsură Bisericii Catolice ce a eliminat factorii magici (descântece, bocete) din câmpul său de interes.

3.2. Originea romană a sărbătorilor de Anul Nou

Din întreg ciclul de sărbători romane cele mai iubite şi însemnate erau *Saturnaliile* şi *Calendae Ianuariae,* care, spre sfârşitul clasicităţii romane, datorită apropierii uneia de alta, precum şi a multor puncte comune se unesc iar treptat se confundă cu totul.

La începutul erei creştine însă, s-a infiltrat o sărbătoare asiatică în cinstea zeului-soare Sol Invictus, *Dies Natalis Solis Invicti* adusă de legionarii romani. Această sărbătoare închinată zeului Mithra a ajuns sub împăratul Aurelian să fie recunoscută ca religie de stat la finele secolului al III-lea d. C. când ea este fixată definitiv în calendarul roman la 25 decembrie (între *Saturnalii şi Calendae*).

Acest ciclu de sărbători păgâne se suprapune peste ciclul sărbătorilor creştine ce au moştenit de la cele dintâi credinţe, datini, superstiţii, elemente care par a fi creştine dar de fapt ţin de stratul prim arhaic păgân de temelie.

Sărbătorile creştine (24 decembrie – 7 ianuarie) au şi aveau ca şi azi axul central reprezentat de *Crăciun.* La început, ziua Naşterii Mântuitorului se sărbătorea pe 6 ianuarie, considerată a fi ziua naşterii Sale spirituale prin Botez cât şi ca zi a naşterii sale materiale.

De-a lungul timpului alegoria naşterii spirituale şi trupeşti nu a mai fost înţeleasă de credincioşi iar teologii au ales ca zi pentru naşterea propriu-zisă data de 25 decembrie, zi care coincidea cu sărbătoarea *Natalis Solis Invicti*.

Unii cercetători au considerat că a fost vorba de o alegere simbolică şi anume că Cristos a fost înţeles ca Sol Invictus, dar în fapt era vorba doar de tactul Bisericii de a înlocui o sărbătoare păgână, neschimbând nimic, răstălmăcind doar simbolul.

Aşadar, *Crăciunul* a înlocuit anumite sărbători păgâne amestecându-şi elementele, explicând astfel complexitatea sărbătorii religioase; totodată el este moştenitorul ambelor sărbători şi tocmai în el s-a păstrat datina care la început a avut un fundament agrar.

Ştim că un ritual magic precedează începutul unei munci agricole importante. Colindatul pe care-l considerăm la origine datină pur agrară nu are nici un rost la Crăciun şi ar fi greu de explicat, căci vremea muncilor agricole era departe.

Aici este vorba de o mutaţie a *calendelor;* odinioară Anul Nou începea la *calendele lui martie*[157], adică la venirea primăverii, fapt ce explică şi conţinutul agrar al datinii colindatului.

„Gaudium et laetitia/Sit in hoc domo!/Tot filii, tot porcelli, tot agni!...“[158]

Acest fragment de colind roman e o simplă urare directă ce se referă la fericirea gazdelor şi la înmulţirea vitelor. La slavi şi mai ales la români nu numai că ele cuprind urări de acelaşi tip dar există unele colinde care, parcă ar fi o traducere fidelă*:*

„Atâţia mei/Atâţia viţei,/Atâţia purcei/Atâţia boi/Atâtea oi/Atâtea vaci/Atâţia turmaci/Atâtea bighioliţe/Atâtea cârlăniţe! [159].

Numim acest tip de colind ca fiind roman, prima treaptă în evoluţia colindelor.

La omul primitiv urarea se leagă strâns cu înclinarea acestuia de a valorifica vorbirea, fenomen psihic ce-şi are cauza în faptul că la el *cuvântul nu e numai un semn abstract al unui obiect, ci se confundă cu obiectul însuşi.*

De aici credinţa nemărginită în puterea cuvântului care, numai fiind pronunţat e în stare să provoace apariţia obiectului sau faptului ce exprimă, credinţă care la naţiunile exotice este una din bazele sufleteşti ale vieţii sociale. El îl face pe omul primitiv să se ferească a pronunţa anumite cuvinte ce exprimă ceva rău: drac, moarte, holeră, etc.

---

[157] Mensis Martius la romani, Marte la greci, este vechiul zeu naţional al forţelor naturii şi primăverii.
[158] Petru Caraman *Colindatul la români, slavi şi la alte popoare*, p. 360.
[159] *Idem,* p. 361.

Din aceleaşi motive care-l fac pe primitv să evite anumite expresii, el are altele pe care le preferă şi care, exprimând ceva bun, plăcut, favorabil şi putându-se realiza, el le caută şi are o deosebită predilecţie pentru ele.

La popoarele europene însă această valorificare a vorbirii nu merge aşa de departe ca la cele exotice, totuşi şi aici apar distincte cele două aspecte contrastante: valorificarea negativă şi pozitivă.

Una din formele lor este *blestemul* iar alta *binecuvântarea.*

Cea din urmă formă ne interesează în special, fiincă ea se confundă cu însăşi urarea în care am subliniat că îşi au originea colindele.

Urările sunt cunoscute poporului în cele mai diferite momente solemne din viaţă: fie în legătură cu sărbători anuale, fie cu datini de familie, nuntă, botez...pretutindeni unde e vorba de nădejdi pentru viitor.

Urarea este magie fiincă avem de-a face cu pronunţarea unei formule cu scop determinat de a provoca realizarea celor ce acea formă exprimă şi fiindcă şi aici întocmai ca în cele mai multe magii avem la bază acelaşi complex *afect-dorinţă,* însoţit de credinţa că totul se va întâmpla întocmai cum este exprimat în formulă.

Deosebirea fundamentală dintre dorinţa propriu-zisă şi urare este elemetul energetic imperativ din cea din urmă, alimentat de credinţa în realizare, element care dă urării caracterul de magie.

Ca vechime, practica magică este cea mai primitivă şi există la început singură, dorinţa fiind în ea, exprimată fără vorbe, ci prin acţiunea magică însăşi alături de mimică şi gesturi.

În practicile magice caracteristice Anului Nou la romani este cunoscută împărţirea (dăruirea) reciprocă de mlădiţe de laur sau palmier împodobite cu daruri ce reprezentau expresia dorinţei ca cel dăruit şi atins cu crenguţa verde să petreacă tot anul numai în plăceri şi bucurii.

Astăzi practica magică constă în faptul că oamenii, vitele, plantele sunt loviţi cu o vargă de obicei înmugurită. Lovirea are scopul de a provoca: sănătate la oameni şi animale, rodnicie la vite, femei şi pomi, fericire şi noroc, alungarea duhurilor rele şi a

bolilor. Această magie se reduce în contemporaneitate la ultima expresie: atingerea cu varga însoţită de o **formulă** oarecare.[160]

Un lucru interesant de constatat la români în refrenul de colinde *"Florile dalbe flori de măr"*, refren ce nu poate fi interpretat decât astfel: din cele mai vechi timpuri colindatul la români era însoţit de lovirea cu mlădiţe de măr înflorite...

Această practică magică de a obţine un rezultat prin înlocuirea simbolizatului cu simbolizantul este cunoscută de mii de ani în întreaga Europă, fiind ulterior legată de cultul zeiţei sănătăţii la romani Strenae.

Prin urmare practicile care le considerăm drept temelie a colindatului sunt: 1. Magii de natură agrară (aratul şi semănatul); 2. Împărţirea de mlădiţe verzi sau atingerea cu ele; 3. Împărţirea de daruri.

Examinând practicile magice de mai sus observăm că avem de-a face cu magie simpatetică la fiecare din ele, aruncarea boabelor de grâne asupra cuiva are puterea de a atrage o recoltă bogată pentru persoana semănată, atingerea cu creangă verde are puterea de a comunica celui atins vigoarea ascunsă a copacului din care a fost desprinsă, iar darurile din ziua de Anul Nou au menirea de a atrage asupra celui ce le-a primit bucurii nenumărate în anul care vine.

Am putea închide acest tip de vrajă în formula „pars pro toto―,fiindcă o mică parte din obiect este utilizată cu scopul de a provoca atracţia întregului sau a însuşirilor pe care ea le reprezintă.

Observăm că în magia tranzitivă imitativă are loc naşterea urărilor-comparaţie care au avut la început o practică exterioară bazată pe transpunerea calităţilor unor obiecte (numărul de paie aruncate în casa gazdei de către colindători are ca scop provocarea obţinerii unei recolte bogate din acelaşi soi):

„ *Câtă şindrilă pe casă/ Atâţia galbeni pe masă/ Cât grâu în ogor/ Atâtea vite în obor/ Câte paie-n bătătură/ Atâţia copii în patură/"* [161]

Întorcându-ne la practicile magice ce stau la baza tuturor urărilor constatăm o dezvoltare hipertrofică a formulei în detrimentul practicii însoţitoare, care decade tot

[160] Formula însoţită de magie poate fi laconică, de exemplu la cehi, unde flăcăii de 1 mai lovindu-se în crengi zic „na-ţi noroc!―,iar cel ce vrea să fie lovit, cere la fel ―dă-mi noroc!―,Petru Caraman *„Colindatul la români, slavi şi la alte popoare"* p. 366.
[161] Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi şi la alte popoare*, p. 374.

mai mult. Cauza principală a acestei decadenţe este traducerea practicii magice în cuvinte, care, asociindu-se la formula urare, dau comparaţia completă, eliberând formula de sub autoritatea vrăjii externe.

Aceasta face ca practica magică să fie simţită ca un fapt de prisos. Ea nu dispare dintr-o dată, ci treptat, reducându-se şi căzând în uitare.

În cazul practicii magice a împărţirii darurilor, dăruirea era una reciprocă. De la o vreme, o dată cu dezvoltarea formulei însoţitoare, practica se reduce, colindătorii încetează de a mai împărţi mlădiţe, ei nu mai dăruiesc nimic, ci numai ei primesc plata materială pentru urare (aşa se explică în unele comunităţi mixte „colinda turcului—.)

Practica magică a dăruirii, mai ales din momentul când pierde în aparenţă caracterul ei de reciprocitate, devine baza ce stă la originea datinei colindatului datorită formei noi, ceea ce face ca datina să se răspândească cu uşurinţă pe teritorii întinse.

Astfel, la începuturi, magiile Anului Nou au fost executate împreună, tineri cu vârsnici, dar datorită cauzelor expuse mai sus societatea se separă în parte *activă*, colindătorii ce „*vrăjesc*—din casă în casă, şi partea *pasivă*, cei ce primesc vrăjile sub formă de practici exterioare însoţite de urări. Ca urmare a decadenţei vechiului ritual şi prin importanţa cu care este investită, formula urare devine colind.

Colinda, deşi creaţie populară regăsibilă în varii forme la popoarele europene, în cazul poporului român reprezintă un element al tradiţiei ce are drept scop continuitatea şi durabilitatea specificităţii naţionale.

—Apropiindu-ne de cultura populară trebuie să însufleţim mai mult elanul ei stilistic interior, viu şi activ, decât întruchipările ca atare. Nu cultura minoră dă naştere culturii majore, ci amândouă sunt produse de una şi aceeaşi matrice stilistică.—[162]

Originalitatea culturii române se manifestă nu doar în operele tematice ce descriu şi definesc naţiunea ci şi în modul în care asimilează motivele de largă circulaţie. Specificul naţional se face simţit la nivel de creaţie globală, nu duce la provincialism şi închistare ci asigură deschiderea spre universalitate dar păstrându-şi particularităţile culturii pe care o exprimă.

---

[162] Lucian Blaga, *Isvoade*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. 45.

Verificarea cunoştinţelor

1. Ce reprezintă colinda, ca specie, în contextul cultural naţional?
2. Ce se înţelege prin colinda laică şi religioasă?
3. Precizaţi traseul urmat de urarea romană până la transformarea sa în colindă profană.
4. Care sunt normele artistice ce stau la baza creaţiilor culte sau făurite de oralitate?
5. Daţi exemple de texte poetice populare emblematice pentru cultura română.
6. Ce înţelegeţi prin magie simpatetică şi care este rostul ei în viaţa socială? Dar magia tranzitivă?

VIII. CULTURA ŞI CIVILIZAŢIA BIZANTINĂ

1. Date generale

Jumătatea de est a Imperiului Roman s-a transformat într-un stat grec ortodox, Bizanţul; Constantinopolul, capitala Bizanţului, a fost timp de mai multe secole cel mai dezvoltat oraş al Europei.

Iniţial, Bizanţul a fost un oraş grec situat pe malul european al Bosforului, strâmtoarea ce separă Asia Mică (astăzi Turcia) de Europa.

Înţelegând importanţa acestei aşezări înconjurate de apă din trei părţi, împăratul Constantin a repus bazele acestui oraş în 330 d.C. Numit Constantinopol, după numele împăratului, oraşul a devenit "noua Romă", de unde era guvernată jumătatea de est a Imperiului. Spre deosebire de vest, această regiune mai avea resurse şi bogăţii considerabile, inclusiv oraşe importante; toate acestea i-au dat posibilitatea să facă faţă cu succes perioadelor grele care au urmat, culminând în 476 cu căderea împăratului roman.

Imperiul Bizantin sau Imperiul Roman de Răsărit este partea de est a Imperiului Roman care a supravieţuit după căderea părţii de vest a imperiului şi care a durat din 395 până în 1453. Pe parcursul a o mie de ani, bizantinii s-au considerat "romani", şi şi-au denumit imperiul ca "Imperiul Roman".

Limba oficială era în principal greacă, dar cuvântul era folosit pentru că la bizantini —grec” însemna —păgân”. Perşii şi arabii îi numeau pe bizantini «romani». Cuvântul —bizantin” vine de la Bizanţ, numele antic al capitalei bizantine, Constantinopol. Acest termen, bizantin, nu a mai fost utilizat după secolul al XVII-lea, când istoricii trebuiau să facă o diferenţă între Imperiul din Epoca Modernă şi cel din Antichitate.

Imperiul Roman (unit) a fost divizat la sfârşitul secolului al III-lea de către Diocleţian, pentru a instaura tetrarhia (quadrumvirate) cu un împărat în Italia, şi altul

în Grecia, fiecare asistat de un co-împărat. Această diviziune este cunoscută ca o diviziune administrativă şi nu politică, iar colegialitatea împăraţilor reprezentând autoritatea unităţii, fiecare împărat trebuind să ia o decizie în conformitate cu celălalt.

Diviziunea amintită a durat până în anul 324 când Constantin a devenit împărat unic. El a fondat o nouă capitală la Bizanţ (Byzantium, astăzi Istanbul). Această capitală a primit de la început numele Nova Roma ("Noua Romă"), iar în utilizarea cotidiană, Constantinopol. Constantin a fost şi primul împărat care a recunoscut creştinismul ca şi religie de stat (fără să fie el însuşi creştin). În 395 imperiul a fost divizat din nou în Est şi Vest de Teodosie I, care a cedat partea orientală fiului său, Arcadius. După Teodosie, imperiul a fost considerat "roman", dar de fapt era un stat multinaţional cu o cultură greacă. Limba greacă era limba oficială.

Imperiul oriental reunea multe etnii, având în componenţă centre de strălucire elenistică aşa cum erau: Constantinopol, Antiohia, Efes, Tesalonic şi Alexandria.

În secolul al V-lea, împăratul Teodosie al III-lea a extins zidurile Constantinopolului, iar imperiul a rezistat la atacurile barbarilor.

Împăratul Constantinopolului a continuat să guverneze Balcanii, Grecia şi estul Mediteranei. Deşi numim această regiune Imperiul Roman de Răsărit, pentru cei aflaţi sub conducerea sa, noua stăpânire era cunoscută sub numele de Imperiu (oricât de instabil ar fi fost acela). Pe de altă parte, ei sperau că Apusul nu era pierdut pentru totdeauna. Însufleţit de această idee, împăratul Iustinian (527-565) a iniţiat o puternică mişcare militară, recucerind Africa de Nord, Italia şi sudul Spaniei. Domnia lui Iustinian a fost marcată de o serie de realizări remarcabile: amendarea legii romane şi construirea unor clădiri impozante, cum ar fi Hagia Sophia (Catedrala Sfânta Sofia), sunt doar o parte din aceste realizări. Iustinian a lăsat succesorilor săi o moştenire dificilă, aceştia neputând să facă faţă invadatorilor de pe toate fronturile.

Lombarzii au cucerit Italia de nord, slavii au ocupat o mare parte din Balcani şi perşii au cucerit provinciile estice. Acestea au fost recucerite de împăratul Heraclius, dar apariţia neaşteptată a nou-convertiţilor arabi musulmani l-a surprins pe Heraclius, iar provinciile sudice au fost invadate. Mesopotamia, Siria şi Egiptul au fost încorporate pentru totdeauna în Imperiul Musulman în secolul al VII-lea.

Constantinopolul a devenit cel mai mare oraş din lume. Arabii nu l-au putut cuceri din cauza puterii fortificaţiilor şi marinei bizantine.

Cu o armată foarte bine pregătită ca un stat din "prima linie", aflat permanent sub ameninţarea Islamului, Bizanţul a rezistat timp de opt secole. Cea mai importantă cheie de rezistenţă a constituit-o sistemul de apărare al Constantinopolului, prin intermediul a trei ziduri care s-au dovedit de nestrăpuns. Constantinopolul era totodată cel mai mare şi mai frumos oraş al creştinătăţii, leagăn al unei culturi în care artele şi, în general, rafinamentul îi făceau pe cruciaţi şi pe feudalii din Apus să se simtă ca nişte bieţi provinciali.

Pierderile suferite în secolul al VII-lea au avut şi avantaje: Imperiul era mai compact iar graniţele erau mai uşor de apărat. Din numeroase puncte de vedere, Imperiul a rămas "roman" cu un împărat şi un sistem legislativ de inspiraţie romană, dar limba folosită şi cultura erau greceşti, iar religia se dezvolta într-un mod aparte. Din acest motiv, istoricii preferă să folosească denumirea de Imperiul Bizantin, sau simplu Bizanţ.

Între Răsărit şi Apus s-a produs o ruptură şi din punct de vedere al religiei. Printre cuceririle arabilor s-au numărat şi Antiohia, Ierusalim şi Alexandria. Constantinopolul şi Roma rămân singurele pretendente la postura de conducător al creştinătăţii, iar disputele dintre ele se intensifică.

La Constantinopol, împăratul era protectorul Bisericii, având autoritate directă asupra ei, în timp ce la Roma Papa stabilise că Biserica latină era independentă de stat, uneori fiindu-i chiar rivală.

Cea mai importantă criză, cea din secolul al VIII-lea a fost controversa iconoclasmului, când icoanele au fost interzise de Leon al III-lea. Această criză a fost temporar rezolvată de împărăteasa Irene în anul 787. În orice caz, această controversă a contribuit la deteriorarea relaţiilor cu papii şi Sfântul Imperiu Roman din Occident.

Imperiul şi-a atins apogeul sub împăraţii macedoneni în secolele al IX-lea, al X-lea şi al XI-lea. Împăratul Vasile al II-lea i-a învins pe bulgari în 1014 şi s-a aliat cu statul kievan, o nouă putere la nord.

În secolul al XI-lea apare o nouă putere în Occident, normanzii, care cuceresc Sicilia şi Italia de sud. În orient, turcii Seleucizi au cucerit Asia Mică, centrul strategic pentru recrutările organizate de armată.

O altă lovitură dură pentru imperiu a avut loc în 1054, când Papa şi Patriarhul de Constantinopol s-au excomunicat reciproc. Acest eveniment a cauzat Marea

Schismă între catolicism şi ortodoxism. Din acest moment se va vorbi de două Biserici distincte, Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă, situaţie rămasă neschimbată până în zilele noastre.

De-a lungul secolelor al IX-lea şi al X-lea misionarii bizantini i-au convertit la ortodoxism pe sârbi, bulgari şi ruşi. Aceasta a fost una dintre importantele victorii pe care bizantinii le-au obţinut în epoca de aur, care a durat începând cu domnia lui Vasile I (867-876) până la domnia lui Vasile al II-lea (976-1025); armatele imperiale au continuat ofensiva, cucerind o mare parte a Balcanilor şi a Orientului Apropiat.

La sfârşitul secolului al XI-lea, în Imperiu s-au iscat numeroase dispute şi lupte între diferite grupuri aflate în opoziţie tocmai când noii inamici erau aproape înfrânţi.

Normanzii i-au alungat pe bizantini din sudul Italiei, în timp ce turcii, aducând glorie Islamului, au învins armata imperială la Manzikert (1071), într-o bătălie ce a jucat un rol important în istoria lumii. A fost cucerită o mare parte din Asia Mică, ce reprezenta sursa de forţe umane a Bizanţului.

Salvat de la un dezastru iminent, Bizanţul cere ajutorul Apusului. Astfel are loc Prima Cruciadă (1096-1099), în timpul căreia este recuperat Ierusalimul, iar Imperiul este eliberat de o parte din presiunile externe, permiţându-se astfel o modestă expansiune a Bizanţului. În 1176 apar noi probleme care slăbesc Imperiul. De data aceasta cruciaţii creştini sunt cei care jefuiesc Constantinopolul. Are loc a Patra Cruciadă (1202-1204), care a transformat Bizanţul într-un "Imperiu Latin" fragmentat.

În 1081, Alexis I a uzurpat tronul. În timpul său de domnie încep cruciadele, destinate apărării imperiului de turcii Seleucizi. Opoziţia dintre cruciaţi şi bizantini durează până în secolul al XII-lea culminând cu cucerirea Constantinopolului de către aceştia în 1204. Ei stabilesc Imperiul Latin al Constantinopolului care durează până la recucerirea cetăţii în 1261 de Mihai al VIII-lea Palaeologul.

În mod remarcabil, în 1261, unul din principatele greceşti ce supravieţuise a reuşit să-i învingă pe latini, refăcând un Bizanţ în miniatură, în vestul Asiei Mici şi în Grecia. În secolele următoare Imperiul a fost atacat în mod constant de Imperiul Otoman, dar Europa Occidentală nu a mai fost dispusă să-şi ofere susţinerea prin trimiterea combatanţilor proprii.

În anul 1340 un dezastruos război civil a dat posibilitate otomanilor să ocupe teritoriile Imperiului treptat, până la asedierea Constantinopolului în anul 1453.

Sfârşitul a fost amânat, deoarece forţele otomane au fost implicate în alte lupte. Dar, la 29 mai 1453, ultimul împărat, Constantin al XI-lea, va muri apărând zidurile Constantinopolului, în timp ce marele oraş era distrus şi jefuit de către turci.

Prin cucerirea Constatinopolului, Imperiul Roman a dispărut definitiv, dar refugiaţii bizantini au facilitat transmiterea cunoştinţelor antice şi creştine, ceea ce va contribui la apariţia Renaşterii în secolul al XV-lea.

Date cronologice (rezumat):

- 330, Întemeierea Constantinopolului.
- 476, Căderea Imperiului Roman de Apus.
- 527-565, Domnia lui Iustinian.
- 568-571, Bizanţul pierde Italia de Nord.
- 634-696, Orientul Apropiat şi Mesopotamia sunt pierdute.
- 867-1025, "Epoca de aur" a Bizanţului.
- 1071, Bizantinii sunt zdrobiţi în bătălia de la Manziker.
- 1096-99, Prima Cruciadă.
- 1204, Constantinopolul cade în mâinile cruciaţilor.
- 1261, Mihai al VIII-lea Paleologul restaurează Imperiul Bizantin.
- 1453, Otomanii cuceresc Constantinopolul. Sfârşitul Imperiului Bizantin.

Verificarea cunoştinţelor

Următoarele afirmaţii pot fi false sau adevărate:

1. —Bizanţul a fost iniţial un oraş slav."
2. —Limba oficială a Bizanţului era limba greacă deşi bizantinii se considerau romani."
3. —Pentru o mai bună administrare a Imperiului, Teodosie, primul împărat bizantin a divizat Imperiul instaurând tetrarhia, astfel încât bizantinii aveau un împărat la Constantinopol şi unul la Roma."
4. —Hagia Sofia a fost ridicată în timpul lui Constantin cel Mare."
5. —Dispute pentru a fi liderul creştinătăţii (până în sec. al VII_lea) s-a dat între: Constantinopol, Roma şi Ierusalim".
6. —Asediul Constantinopolului s-a datorat cruciaţilor care îl jefuiau constant în expediţiile lor de promovare a creştinismului."

Oferiţi răspunsurile corespunzătoare, în fiecare caz.

2. Cultura şi civilizaţia bizantină

2.1. Etape istorice

Societatea veacurilor al IV-lea şi al V-lea, având religia creştină recunoscută oficial în Imperiul Roman, va evolua în cele două capitale, la Constantinopol şi la Ravenna, prin suprapunerile tradiţiilor complexe din perioada precedentă, în care influenţele orientale vor pătrunde tot mai puternic în structura politică şi culturală a Imperiului.

În Roma, părăsită de administraţia centrală, va rămâne stăpân Papa. El va exercita o acţiune de supremaţie ecleziastică nestânjenită de autoritatea politică. Împăraţii bizantini, renunţând la titlul de ―potifex maximus", se vor considera ierarhii laici ai Bisericii, cu dreptul conducerii acesteia.

La sinoadele ecumenice ale creştinismului, prezidate de împăraţii bizantini, Papa îşi va trimite delegaţi pentru a nu recunoaşte supremaţia imperială. Sinoadele ecumenice ale creştinismului au fost locul unde deseori s-au coalizat eforturile în vederea menţinerii unităţii Bisericii, în ciuda intereselor politice contrastante ale Apusului şi ale Răsăritului european. Antagonismele se vor amplifica cu timpul, până la ruptura dintre Apus şi Răsărit, iar creştinismul, o dată cu Marea Schismă din 1054, va ajunge la o separare definitivă între ortodoxism şi catolicism.

Civilizaţia şi cultura bizantină s-au constituit ca o ,,sinteză a tuturor elementelor politice, religioase, intelectuale ale lumii antice în declin: tradiţie latină, elenism, creştinism, cultură orientală." De-a lungul unei perioade de peste 11 secole, în timp ce Occidentul trăia o epocă de fărâmiţare, Imperiul Bizantin şi-a creat o monarhie absolută şi o administraţie puternic centralizată. A conservat tradiţiile clasice (cultura şi dreptul roman) cărora le-a integrat elemente orientale şi şi-a extins acţiunea civilizatoare şi culturală în ţările Europei sud-estice şi răsăritene.

În prima perioadă a istoriei sale (330-610) caracterul civilizaţiei şi al culturii bizantine a fost prevalent latin. În primele sale secole istoria Bizanţului este, de fapt, istoria jumătăţii răsăritene a Imperiului Roman. În anul 330 Constantin cel Mare inaugurase noua capitală a Imperiului, mutată pe malul Bosforului, căreia în cinstea

împăratului fondator i se va spune Constantinopol, dar numele său oficial era Noua Romă.

În succesiunea lor cronologică, evenimentele cele mai importante pe plan politic şi militar au fost: primirea goţilor (332) şi a vizigoţilor (382) ca federaţi; invaziile persane în Siria şi Mesopotamia (337-363); apariţia la graniţe a hunilor (cca 375); domnia lui Arcadius ca împărat al Imperiului de Răsărit (395); construirea zidului lui Theodosiud al II-lea care va apăra capitala dinspre uscat (413). După căderea Imperiului Roman de Apus (476), împăraţii bizantini rămân singurii săi succesori legitimi.

Cu anul 518 începe epoca lui Iustinian, a cărui lungă domnie (527-565) a însemnat perioada de apogeu a Imperiului atât pe plan economic cât şi cultural, politic şi militar. Generalii săi, Belizarie şi Narses recuceresc teritoriile pierdute în Occident, din nordul Africii de la vandali (534), din Italia de la ostrogoţi (555), din Spania de la vizigoţi (554), realizând pentru ultima oară unitatea mediteraneană a Imperiului Roman. Aceste războaie, însă au necesitat sacrificii umane, financiare şi militare imense, epuizând catastrofal resursele şi forţa Bizanţului.

În domeniul culturii şi al vieţii religioase s-au înregistrat, de asemenea, fapte şi s-au elaborat opere care vor conferi un profil original noii culturi a Bizanţului. În anul 381 creştinismul este proclamat prin edict imperial, religie oficială de stat, iar 10 ani mai târziu toate cultele păgâne din imperiu au fost interzise.

În 452 se fondează Universitatea din Constantinopol, cu 31 de catedre, în care limba greacă are acum întâietate în faţa celei latine. În anul 438 cei doi împăraţi romani, din Constantinopol şi din Ravenna, promulgă şi publică *codul Theodosian*. La Constantinopol se publică impresionantul *Corpus Juris Civilis*, cuprinzând *Codul lui Iustinian, Institutele, Pandectele şi Novellele* (529-565).

A doua perioadă a istoriei Bizantine (610-1081) este epoca clasică, ce-şi câştigă acum pe deplin un caracter grecesc, incluzând importante contribuţii orientale. Această perioadă începe cu domnia lui Herakleios (610-641). În cele 5 secole care au urmat, au avut loc transformări profunde în toate domeniile vieţii statului.

Acum se pun şi se consolidează bazele statului Bizantin medieval cu accentuate tendinţe de dezvoltare în sens feudal. În aceste secole, pe plan politico-militar, Imperiul trece la o politică expansionistă îndreptată în special spre regiunea Balcanilor,

şi la recucerirea Siriei, Armeniei şi Mesopotamiei. Spre sfârşitul acestei perioade (1025-1081) Imperiul trece printr-o gravă criză. Luptele pentru domnie aduc pe tron împăraţi care se dovedesc a fi incapabili să conducă destinele unui imperiu, uzurpările se ţin lanţ, ţărănimea liberă este ruinată iar statul încetează să mai fie o mare putere.

Ultima perioadă de aproape patru secole (1081-1453) reprezintă o epocă a declinului progresiv şi fatal.

În 1204 Constantinopolul este pentru prima oară în decursul îndelungatei sale istorii cucerit şi jefuit cumplit de latini, în timpul Cruciadei a IV-a. Astfel, ia fiinţă Imperiul Latin al Constantinopolului, iar Baldouin, conte de Flandra este ales şi înconorat ca împărat. În secolele care au urmat cuceririi din 1204 agonia imperiului a fost agravată de războaiele civile, pauperizarea populaţiei de către aristocraţia funciare, de ocuparea majorităţii posesiunilor din Peninsula Balcanică de către Serbia, de pierderea Asiei Mici în faţa otomanilor precum şi de grava criză economică provocată de controlul exercitat de republicile marinare italiene.

Această perioadă de declin a istoriei şi civilizaţiei bizantine a cunoscut însă momente de prestigioasă afirmare pe plan cultural.

Astfel, eleganta şi rafinata curte a Comnenilor era şi un strălucit centru al vieţii intelectuale şi artistice, iar faima şcolilor superioare constantinopolitane atrăgea studenţi şi eruditi din cele mai îndepărtate ţări ale Apusului. În această perioadă se dezvoltă în proporţii considerabile pictura murală, a frescei, iar în domeniul istoriografiei se scriu opere importante, precum *Alexiada* Anei Comnena.

Între personalităţile mari ale timpului se numără filozoful neoplatonician Georgios Gemistos Plethon (cca 1360-1452) sau cardinalul roman Bessarion (1395-1472) figuri care au jucat un rol deosebit în fundamentarea umanismului italian.

2.2. Literatura bizantină

Literatura a constituit garanţia cea mai de preţ a conştiinţei de sine bizantine. Caracteristica cea mai evidentă a literaturii bizantine este tradiţionalismul ale cărui rădăcini le găsim în tiparele elenistice care au stat la baza formării unui mod de a gândi şi de a scrie apropiat de modelele clasice.

Sub influenţa bipolară a creştinismului şi antichităţii greceşti, având ca bază de

studiu autori clasici şi scrierile unor Părinţi ai Bisericii, s-a format literatura bizantină.

Contactul cu literatura, istoriografia, ştiinţa, filozofia şi arta antică greacă s-a menţinut timp de 1000 de ani – fenomen unic în Europa Evului Mediu. Literatura bizantină nu a avut genii de talia unui Dante, dar a avut totdeauna o pleiadă de scriitori de o cultură cu totul remarcabilă. Un exemplu îl contituie pitorescul Theodor Prodoros (sec. al XI-lea) sau împăratul Theodor al II-lea Lascaris (sec al XIII-lea), autori ce s-au dedicat genului satiric.

Din punct de vedere al genurilor literare, s-a constat o oarecare predilecţie pentru aluziile mitologice, pentru pedanteria expresiei şi dialectica demostraţiei. Bogăţia genurilor cultivate este notabilă: opere de retorică, povestiri, biografii, amintiri, epistole, satire, pamflete, romane, etc.

Poziţia scriitorilor în societate era strâns legată de rolul politic pe care-l aveau. Deseori printre rândurile scriitorilor se numărau împăraţi (exemplu: Leon al VI-lea, Constantin al VII-lea Porfirogenetul sau Emanuel al II-lea Paleologul), înalţi demnitari imperiali, patriarhi, diaconi ai bisericii Sfânta Sofia, numeroşi călugări, funcţionari modeşti sau simpli dascăli. Ceea ce-i unea însă, era ~~o~~ conştiinţă misionară comună". Ei se simt în primul rând obligaţi să menţină integral pentru urmaşi impunătoarea moştenire a anticilor, şi ~~to~~cmai prin această moştenire să se confirme ca urmaşi ai lor" (Hans-Georg Beck).

Omul de litere bizantin se adresa şi clasicismului Bibliei: „În felul acesta el asocia misiunea sa politică şi culturală cu propaganda, pentru acea reelaborare a doctrinei creştine care s-ar putea numi ortodoxie politică". Ca exemplu tipic poate fi enumerat şi Mihail Psellos. El nu numai că se entuziasmează pentru doctrina platonică, ci şi compune versuri de pro-memoria pentru terminologia juridică latină, stilizează texte hagiografice, se ocupă de demonologie şi este în fine autorul unei voluminoase istorii a secolului.

Natura operelor istorice ale epocii nu intra însă de loc în contradicţie cu spiritul religios, dimpotrivă, istoria era considerată o auxiliară a teologiei, ceea ce făcea ca unii istorici să fie găzduiţi de mănăstiri. Exista şi posibilitatea lecturii publice în spaţii private, în cercuri de prieteni care împărtăşeau aceleaşi preocupări şi gusturi literare, dar singura indicaţie certă pe care o avem în acest caz este a cercului de literaţi din care făcea parte Agathias. Bineînţeles nu trebuie exclusă posibilitatea lecturii

individuale de către amatori de istorie dornici să se instruiască şi să se edifice prin citirea unor lucrări care îmbina informaţia cu interpretarea moralizatoare în sens creştin.

2.3. Genurile şi speciile cultivate

În domeniul prozei, literatura bizantină şi-a adus contribuţiile cele mai valoroase în scrieri cu caracter istoric, în opere hagiografice şi câteva romane. De-a lungul celor unsprezece secole ale istoriei sale, doar secolul al VIII-lea, paralizat de măsurile iconoclasmului, nu şi-a avut marele său istoric. După perioadele cronografiilor, seria marilor istorici include numele lui Procopius, Psello şi Ana Comnena.

Procopius din Cezarea (490 – cca. 555), secretarul lui Belizarie, pe care l-a însoţit în campaniile din Africa şi sudul Italiei, este autorul a trei opere de o importanţă excepţională pentru bogăţia informaţiilor, consemnate cu un talent autentic de scriitor.

Opera *Războaiele* relatează cu precizie şi spirit obiectiv campaniile lui Belizarie, furnizând totodată şi preţioase date geografice, politice, etnografice privind ţinuturile şi popoarele pe care le cunoscuse, precum şi evenimentele contemporane din Bizanţ. *Despre edificii* este o prezentare a activităţii edilitare a lui Iustinian. *Istoria secretă*, un tablou al realităţilor contemporane politice negative, este, în fond, un pamflet în care Belizarie, Iustinian şi Teodora sunt prezentaţi în culori negre. În *Istoria secretă* stăruie amintirea spiritului satiric al lui Lucian din Samosata.

Georgios Pisides (sec. al VII-lea), diacon la Sfânta Sofia şi delegat al patriarhului pe lângă împăratul Heraklios, a scris trei poeme destinate lecturilor publice: *Expediţia contra perşilor*, *Înfrângerea avarilor, Heraclida* (neterminată). A compus în versuri un mic tratat despre originea creaţiei, *Hexahemeron,* cu accente lirice, relevând o stare emoţională copleşitoare exprimată în faţa sublimului naturii. Ca istoric, Pisides are avantajul de a fi trăit direct evenimentele relatate, deoarece a fost în contact cu împăratul şi curtea.

Mihail Psellos este autorul unei *Cronografii,* cuprinzând perioada dintre anii 976-1078, interesându-se mai puţin de istoria militară, socială şi politică a acestei perioade, şi mai mult de viaţa cotidiană din Bizanţ, în special de moravurile şi intrigile

de la Curte.

O capodoperă a literaturii bizantine, mult răspândită în epocă, tradusă în toate limbile de circulaţie, citită cu un mare interes şi astăzi, este *Alexiada.* Autoarea, Ana Comnena (1083-1153), fiica împăratului Alexios, aduce un elogiu neîntrerupt părintelui său, dar realizează şi un amplu tablou al epocii, pe baza unei vaste şi variate documentaţii, precum şi a amintirilor personale.

Proza literară bizantină include şi opere despre vieţile sfinţilor. Observarea precisă a realităţii, fineţea studiului psihologic, notaţia pitorească a vieţii şi moravurile tuturor straturilor societăţii alternează adeseori cu aventuri şi poveşti fantastice. Scopul urmărit este în primul rând acela de edificare morală creştină.

Un alt gen epic cultivat în Bizanţ este romanul în proză, producţie stereotipică, urmând schema celebrelor romane ale lui Heliodor *Istoria etiotipica* şi *Longos Daphnis şi Chloe.*

Foarte apreciat, genul a început în sec. al V-lea, cu romanul în versuri *Ciprian din Antiohia.* Autoarea lui, fosta împărătească Eudoxia care a scris, printre multe alte opere, şi un poem în hexametri, *Patimile lui Cristos.*

Cu totul diferit este celebrul roman *Varlaam şi Ioasaf,* o transpunere a unei legende indiene care, în versiunea bizantină, înlocuieşte imaginea lui Buddha Gautama cu figura sihastrului Varlaam.

Numeroase genuri şi specii poetice au fost cultivate în Bizanţ, poeme didactice, versificări pe cele mai variate teme, epigrame, poezii ocazionale, economiastice, satirice, parodii, poveşti şi legende, poezii „prodromice"; mai târziu, după 1204, poeme de curte, cavalereşti, de derivaţie occidentală, având o producţie abundentă, dar de o valoare literară foarte modestă, cu excepţia a două momente, de o absolută originalitate şi cu o realizare artistică de nivel înalt.

Primul din aceste momente este cel al poeziei ritmice. Este o poezie religioasă populară(ale cărei origini urcă până la imnurile de propagandă ale gnosticilor din sec. al II-lea), născută în cadrului cultului şi rămasă integrată liturghiei; un imn declamat şi cântat în biserică, compus, atât textul cât şi melodia, de un melod.

Reprezentantul ei ilustru, considerat cel mai mare poet al Bizanţului, Romanos

Melodul (cca.490 – cca.555) a compus un număr imens de imnuri şi rugăciuni.[163]

Al doilea moment este cel al amplului poem epic, intitulat *Dighenis Akritas*, opera cea mai originală şi mai importantă pe care ne-a lăsat-o Bizanţul. Epopee naţională a Bizanţului, poemul oferă informaţii importante referitoare la viaţa statului şi a nobililor feudali având ca temă lupta Imperiului cu arabii din secolele IX şi X, susţinută de trupele de frontieră (*akritai).* Eroul poemului, Dighenis, ~~–~~este probabil acel ofiţer bizantin din tema Anatolicelor care a căzut în 788 într-o luptă împotriva arabilor. Amintirea lui a fost glorificată într-un număr mare de cântece populare. A devenit unul dintre eroii favoriţi ai armatelor bizantine" (H. Gregorie).

3. Retorica creştină bizantină în secolul al X-lea

Retorica, alături de impresionanta operă istoriografică, era ceea ce îl atrăgea în mod deosebit pe scriitorul bizantin. Aproape că nu exista în Bizanţ un teolog sau un predicator care să nu stăpânească toate regulile şi subtilităţile retoricii, pe care o

---

[163] *Ca o mioară care-şi vede mielul*
târâit la moarte, Maria întristată îl urma,
Împreună cu alte femei, strigând:
„Încotro mergi, fiule? Încotro te grăbeşti?/.../
Să te însoţesc, fiule, ori mai degrabă să te aştept?

Spune-mi un cuvânt, tu, Cuvântule: nu mă lăsa tăcerii,
Tu, care mi-ai păzit curăţia,
Tu, fiule, şi Dumnezeul meu ! /.../
Te îndrepţi fiule către o moarte nedreaptă
Şi nimeni nu se alătură durerii tale; nu te însoţeşte
Petru, care îţi spunea:
„Nu mă voi lepăda de tine niciodată, nici chiar de-ar fi să mor".
/.../Din toţi, nici unul! Tu, singur între toţi,
mori, singur, fiule, pentru toţi cei pe care i-ai mântuit,
pentru toţi cei pe care i-ai iubit,
Tu, fiule şi Dumnezeul meu!

studiau cu cea mai mare atenţie.

Cultivarea genurilor şi speciilor literare minore, a unor compoziţii de factură manieristă, dar şi minimalistă, constituie o altă caracteristică importantă a literaturii bizantine. În acest câmp se înscriu satira şi creaţia epistolară, care intră în cadrul retoricii. Bizantinii nu au fost atraşi de genul eroic şi nici de genul de umor popular sau comun, deşi au cultivat o literatură prin excelenţă de delectare, exemplu fiind, *Istoria Etiopică (Etiopicele)* a lui Heliodor. Însă spiritul lor acid făcea ca adeseori satira să alunece în sarcasm, dacă nu de-a dreptul în injurie (îndeosebi când se aplica în politică). Modelul preferat în acest sens şi potenţat la maximum era Lucian din Samosata.

4. Muzica şi teatrul

Poezia lirică bizantină, poezia ritmică era, aşa cum am văzut, esenţialmente religioasă şi cântată fără acompaniament instrumental. Poeţii ei, melozii, compuneau mai întâi melodia, apoi textul.

Muzica bizantină cultă era în general strâns legată de Biserică, deţinea un loc important în serviciul liturgic. Prin această muzică religioasă, „cântul bizantin", dar şi prin artele plastice, Bizanţul aduce o importantă contribuţie culturii occidentale.

Transmiterea ei Apusului a fost posibilă datorită notaţiei muzicale a melodiilor de care s-au servit, cei dintâi, bizantinii (în timp ce muzica laică, de curte sau populară, nu a fost niciodată considerată demnă de a fi notată).

Primele cântări liturgice creştine nu aveau formă muzicală, erau recitate: episoadele biblice erau narate ritmat, scandat. În sec. al IV-lea diaconul eretic Arie din Alexandria a introdus antifonele, în care textul era cântat alternativ de două coruri. O altă notă fundamentală, specifică muzicii elenistice bizantine este caracterul monodic: cântată de o singură voce sau de mai multe, dar la unison, fără a cunoaşte armonia (când în cântul liturgic vor apărea instrumentele, ele vor susţine doar ritmul fără a-l acompania armonic). La origine de o mare simplitate, după sec. al X-lea cântul bizantin a adăugat melodiilor din ce în ce mai multe înfloriturі numite melisme (sub influenţa muzicii arabe) şi modulaţii, care prelungeau durata silabelor textului.

Muzica bizantină, arta, literatura (poezia cultă aproape în întregime) gravitau în

jurul religiei, erau concentrate în Biserică sau erau în dependenţă de serviciul liturgic.

Creaţia muzicală bizantină nu se rezuma la cântecul liturgic, dar lipsită fiind de privilegiul de a fi notată iniţial, informaţiile relative pe care le avem sunt foarte sumare. Interesante ca fenomen şi notate au fost aclamaţiile ceremoniale ritmate. Cântate de solişti şi de mulţime, ele preîntâmpinau împăraţii când apăreau la Hipodrom şi generalii când se întorceau victorioşi dintr-o campanie.

În Bizanţ, teatrul a cunoscut o evoluţie stranie, dar interesantă. Din 179 de sărbători pe parcursul unui an, cca. 101 erau reprezentate teatral, cheltuielile fiind suportate de către stat. În Constantinopol existau însă teatrele independente, cu piese interpretate de mim, într-o manieră vulgară, gen farsă realistă, bufonă. Temele erau preluate din mitologia greacă sau din viaţa de zi cu zi, subscriind repertoriului oedipian - incestul.

Pentru mai multă diversitate erau introduse intermedii coregrafice, dansuri bachice, tablouri vii care făceau impresie asupra publicului simplu. Comedianţii jucau fără măşti, rolurile feminine fiind atribuite femeilor de moravuri uşoare.

Cupletele erau indecente, gesturile şi mişcările lascive, scenetele mimând uneori chiar sodomia, într-o manieră simplistă dar plastică.

Bineînţeles că reacţia Bisericii a fost de la început ostilă acestui teatru, care nu se jena să ridiculizeze clerul şi să parodieze ceremoniile religioase. Cu toate acestea şi clerul frecventa teatrul (astfel încât Iustinian a trebuit să emită o lege care interzicea accesul episcopilor şi al preoţilor la spectacolele teatrale).

Către sfârşitul secolului al IX-lea, cu ocazia anumitor sărbători, în bisericile bizantine încep să se pună în scenă episoade dramatice cu subiecte biblice. Acest teatru religios, care în Occident a avut reprezentaţii şi în afara bisericii, cu autori şi actori laici, în Bizanţ nu a cunoscut o asemenea evoluţie, rămânând până la urmă să fie scris de clerici, interpretat de diaconi şi numai în interiorul bisericilor.

5. Artele plastice

Evoluţia stilului bizantin poate fi urmărit, pentru mai bine de un mileniu, în zona răsăriteană a Imperiului Roman, respectiv în Imperiul Bizantin.

Periodizarea artei bizantine este marcată, începând din secolul al IV-lea şi până

în secolul al XV-lea, de următoarele etape importante:

1. Începutul artei bizantine (secolele IV-V)
2. Epoca lui Justinian (secolul al VI-lea, „secolul de aur")
3. Perioada iconoclastă (secolele VII-IX)
4. Dinastiile macedonenilor şi comnenilor (secolele IX-XII)
5. Renaşterea paleologă (secolele XIII-XV), cu mutarea centrului de greutate de la Constantinopol la Athos.

5.1. Fresca, icoana şi pictura

De-a lungul istoriei artei bizantine, fresca a fost folosită, alături de mozaic, în decorarea bisericilor, adoptând aceleaşi teme iconografice. Realismul tratării episoadelor din viaţa lui Isus, ecoul iluzionismului picturii pompeiene, naturaleţea detaliilor, lirismul expresiei portretelor, siguranţa şi dezinvoltura tuşei conferă acestui ciclu pictural nota de referinţă a artei bizantine.

Temele iconografice bizantine şi modalitatea de reprezentare a lor au suferit o influenţă orientală evidentă. Dumnezeu Tatăl nu este niciodată reprezentat, (îl va reprezenta pentru prima oară Michelangelo în Capela Sixtină).

Cristos este figurat în diverse ipostaze, legate de etapele istoriei creştinismului, suferind înfăţişări dintre cele mai diverse şi interesante.

Astfel, în primele secole, figura lui este blândă, milostivă, plină de umanitate, pe când în epoca ereziilor şi după victoria Bisericii, Cristos este înfăţişat ca un luptător; în cele din urmă, după ce Conciliul din Niceea a stabilit dogma umanităţii şi a dumnezeirii Fiului într-o unică şi atotputernică Fiinţă divină, figura lui Cristos este aceea a unui triumfător şi autoritar suveran al lumii (Pantokrator).

A treia ipostază a Trinităţii, Sfântul Duh, oferea posibilităţi figurative limitate: de fascicul luminos coborând din cer, de limbi de foc sau de porumbel.

În ceea ce o priveşte pe Fecioara Maria, după ce Conciliul din Calcedon o reafirmă ca Maică a Domnului, ea este reprezentată grafic cu tot mai multă fervoare şi în diferite ipostaze: pe tron, ca împărătească, călăuzitoarea drumeţilor, ţinându-şi protectoare Fiul pe genunchi, sau ca mamă ce-şi hrăneşte pruncul.

Pictura continuă tehnica frescei. Plasate pe pereţii catacombelor romane,

frescele au tematica specifică cultului morţilor**.**

5.2. Sculptura

Construirea noului Constantinopol a fost terminată în 330, după ce împăratul Constantin cel Mare l-a fondat pe ruinele anticului oraş grec Byzantion. Oraşul se afla în peninsulă cu o poziţie strategică deosebit de bună, datorită celor trei zone de apă, în nord, est şi sud, având astfel asigurată izolarea.

Noua capitală a fost împodobită cu clădiri, monumente şi pieţe centrale, cu un palat imperial, o clădire a senatului şi hipodromul. Planul oraşului grupa clădirile oficiale în jurul pieţei centrale. Axul care traversa median oraşul, artera importantă de circulaţie, era mărginit de o coloană acoperită de ziduri puternice. Numite curtine, zidurile foarte înalte, cu o grosime de câţiva metri, erau precedate de şanţuri care formau obstacole în calea eventualelor atacuri ale cetăţii. Printre importantele porţi ale incintei, Poarta de Aur era cea prin care pătrundeau în oraş cortegiile militare şi triumfale.

În sculptura ornamentală, capitelurile coloanelor sau sarcofagele sunt decorate cu relieful plat, bidimensional, cu simbolismul iconografiei paleocreştine: arborele vieţii, păuni, viţa de vie, mielul mistic şi, uneori, în medalioane, portrete ale defuncţilor.

Către sfârşitul secolului al IV-lea la *Obeliscul* ridicat în hipodromul din Constantinopol, de către Teodosie, sunt prezentate curse cu cvadrigi, şi masa de spectatori în registre ~~iz~~ocefale" (cu capetele grupate la aceeaşi înălţime).

Deşi o reprezentare figurativă în sculptură a complexităţii spiritului creştin este dificilă, ne rămân totuşi câteva sculpturi celebre din această perioadă: statuia ecvestră a lui Iustinian, plasată pe coloana din piaţa Augusteon, *Colosul din Balleta*, statuie din bronz, înălţime 4,50 m, probabil aparţinând împăratului Valentinian I (sec. al IV-lea) şi numeroase reprezentări sculpturale ale figurilor împărăteşti din acea perioadă.

5.3.Basorelieful

În exemplele bizantine sunt evidente influenţele antice atât în subiecte cât şi în modul de redare plastică. La Ravenna, tradiţia sarcofagelor cu basoreliefuri durează până la sfârşitul secolului al VI-lea. Începutul sec. al VII-lea anunţă, sub influenţa stilului oriental, apariţia reliefului plastic aplatizat. Eliminând impresia de profunzime, relieful tinde să transpună în plan sculptura în spaţiu. Neglijând desenul şi senzaţia de volum se merge către contururi fixe şi geometrice, urmărind-se un joc vizual dat de lumini şi umbre.

Basorelieful decorativ şi mozaicul cu motive vegetale, gen motivul frunzei viţei de vie, sau acela al arborelui vieţii, capătă sensuri simbolice în tradiţia creştină, fiind mai târziu transformate în motiv sub formă de cruce. În sculptura capitelurilor, elementele decorative ale stilului corintic se simplifică tot mai mult, mergând spre forme schematice.

Alături de motivele simbolice reprezentate de motivele vegetale sculptate, lucrate cu dalta, artistul foloseşte acum şi o altă tehnică, provenită din Orient, aceea a burghiului. Această tehnică, prin care se obţineau motive decorative inspirate din broderiile şi ţesăturile orientale, va fi folosită de sculptorul bizantin şi în decorarea amvoanelor sau a coloanelor ce susţin un tabernacol ori un altar, sau a balustradelor de marmură care închid spaţiul corului într-o biserică. Realizând o dantelărie, în piatră sau marmură, de mare fineţe, tehnica burghiului anunţă stilul decorativ al arabescurilor islamice.

Între secolele IV-VI, pentru o perioadă scurtă la Constantinopol a fost promovată sculptura în *ronde bosse,* ce va cunoaşte o evoluţie destul de scurtă, din considerente morale. Conciliul din Niceea (787) va condamna acest stil de sculptură motivând conexiunea cu antichitatea „păgână”, care glorificase frumuseţea fizică a corpului uman şi nu pe cea spirituală.

5.4. Mozaicul

Alături de arhitectură şi de icoane, mozaicul a avut un aport deosebit la arta universală. Aflat în perfectă concordanţă cu estetica neoplatoniciană fundamentală, creaţia artistului bizantin, făcea ca prin intermediul luminii şi culorilor să apropie spiritul de perfecţiunea invizibilă. În cadrul fastuosului ritual liturgic, conceput după modelul ceremonialului curţii imperiale, splendoarea mozaicului vehicula contemplaţia mistică spre beatitudine şi extaz.

La origine, mozaicul bizantin a fost influenţat de epoca târzie a mozaicului roman. Însă pentru a sugera ideea de supranatural a credinţei, această formă reprezentativă se va îndepărta foarte curând de spiritul realist al influenţei romane, folosindu-se de imagini solemne plasate pe un fond, de multe ori lucrat în aur.

În ceea ce priveşte redarea figurii umane, caracterul simbolic cel mai relevant este exprimat de linia frontală care, împreună cu privirea fixă a ochilor neobişnuit de mari, constituie un semn evident de grandoare, solemnitate şi sacralitate. La toate acestea se adăugă o convenţie iderogabilă: spaţiul fizic în care erau reprezentate temele mozaicale, şi anume în interiorul bisericii, era dictat de norme precise, dogmatice şi liturgice.

Pentru o mai bună înţelegere, avem exemplul bustului lui Cristos, împărat al lumii, binecuvântându-şi supuşii - Pantokrator - este reprezentat pe bolta cupolei sau a naosului; Fecioara este reprezentată plastic în abside; cei patru evanghelişti, în cele 4 pinacluri de la baza cupolei; pe pereţii navei sunt zugrăviţi Părinţii Bisericii şi sfinţii; pe peretele interior de la intrare, Judecata de Apoi, iar în pronaos scene din viaţa Fecioarei.

Primele capodopere ale acestei arte vor fi realizate însă în Italia, la Roma şi în special la Ravenna, unde se afla centrul cel mai important al tehnicii mozaicului. În timpul lui Iustinian, la Bizanţ, mozaicurile din biserici erau considerate simple motive decorative. De abia spre sfârşitul sec. al VI-lea apar primele figuri umane reproduse în mozaic.

Încă din perioada timpurie a artei bizantine, mozaicul a cunoscut o evoluţie strălucită în Italia. Pentru secolul al IV-lea mozaicurile Mausoleului Santa Constanza

din Roma sunt remarcabile ca frumuseţe, demonstrând continuitatea tradiţiilor greceşti. Pentru secolul al V-lea mozaicurile Santa Pundenziana din Roma impresionează prin extraordinarele efecte picturale.

Din acelaşi secol al V-lea, remarcabile pentru frumuseţe sunt mozaicurile de la Bazilica *Santa Maria Maggiore* din Roma şi *Mausoleul împărătesei Galla Placidia* din Ravenna. Splendoarea cobalturilor, alabasturilor şi turqoise aflate pe bolţile *Mausoleului Galla Placidia*, preţiozitatea scânteilor astrale ale bolţii, dispusă deasupra intrării, transparenţele şi smalţurile aurii, albastre şi verzi oferă unul dintre exemplele cu totul remarcabile ale capodoperelor artei mozaicului.

Bunul Păstor, înconjurat de miei, este o compoziţie în care stilizarea elenistică era pusă de acord cu elementele de simbolistică religioasă-creştină (aureola de aur şi crucea). În repertoriul decorativ elementul de meandru grec persistă. Porumbeii şi fântâna, izvorul veşnic al vieţii, aparţin simbolisticii creştine. Nouă este ghirlanda cu fructe mediteraneene, înglobate buchetelor de frunze verzi. Această originală grupare de elemente vegetale o vom regăsi folosită, aproape fără întrerupere, până la Renaştere, în special în Tosars, smălţuit şi policromat.

Mozaicurile de la bazilica *Santa Maria Maggiore* din Roma se remarcă prin tematica biblică bogată: Bunavestire, Închinarea magilor, Uciderea pruncilor, Fuga în Egipt, precum şi prin viziunea Ierusalimului şi a Bethleemului ceresc, Fecioara Maria îmbrăcată în costumul curţii bizantine, purtând pe cap diadema imperială. De asemenea, sunt prezenţi apostolii Petru şi Pavel şi simbolurile evangheliştilor. Ca materie pentru tehnica mozaicului erau preferate roca dură şi sticla, precum şi pelicula de aur şi argint.

5.4.1. Mozaicul din secolul al VI-lea

Mozaicul a atins apogeul în epoca iustiniană. Vechile tradiţii antice de pe pământul Italiei, împreună cu noile expresii estetice orientale, dau la iveală capodopere care au dat strălucire artei bizantine. Ravenna, centrul legendar de cultură şi civilizaţie antică, vechi port la Marea Adriatică, proiectat încă de pe vremea lui Octavian Augustus care aprecia buna poziţie stategică a locului, a devenit capitala Imperiului Roman de Apus în perioada cuprinsă între anii 403 şi 476. Ravenna a fost centru

regilor barbari (Odoacru şi Teodoric), care au prezidat destinele populaţiilor italice până în anul 540. Secolele al V-lea şi al VI-lea constituie, pentru Ravenna, epoca de aur, momentul realei splendori, marcat timpuriu atât de arta mozaicului bizantin, cât şi de realizarea celor mai frumoase construcţii.

Datorită monumentelor religioase de la Ravenna, această epocă de aur constituie un capitol cu totul strălucit din punct de vedere al măiestriei tehnice şi al reprezentării artistice, devenind, în timp, una dintre gloriile stilului bizantin.

Reprezentative sunt mozaicurile aflate pe pereţii interiori de la bazilicile: San Vitale, Sant' Apollinare Nuovo şi Sant' Apollinare in Classe.

5.4.2. Mozaicul în secolele IX-XII

În secolul al XI-lea, şcoala constantinopolitană şi-a impus autoritatea artistică, alături de ea aflându-se şcoala greacă, de la care s-a păstrat cel mai însemnat complex de mozaicuri, la Dafini, realizate la sfârşitul secolului al XI-lea. Mozaicul a atins în aceasta epocă apogeul.

Din secolul al XII-lea au rămas, de asemenea, impresionantele mozaicuri siciliene în catedralele din Chefalu şi Monreale. Noutatea acestora constă în marea sobrietate, şi mai ales, în expresia maximei tensiuni a privirii. Obrazul ascet, privirea întrebătoare sunt cu totul diferite de figurile senine ale mozaicurilor de la Ravenna din secolele IV-VI; Isus din absida catedralei de la Chefalu pare un simbol al conştiinţei supreme care invită la verificarea severă a cunoştinţei privitorului.

Coloritul reţinut înlocuieşte fastul strălucitor al mozaicului din Ravenna. Culorile sunt reci, fondul este de aur. Seducţia optică a fost abandonată pentru tensiunea trăirii spirituale şi pentru severitatea morală. Icoanele erau destinate împodobirii pereţilor locuinţelor particulare sau interioarele bisericilor. Realizate cu tehnica encaustică, tempera şi mozaic, icoanele au cunoscut o dezvoltare deosebită.

5.4.3. Mozaicul în secolele XIII-XV

Mozaicul, folosit la împodobirea pereţilor şi icoanelor, evoluează de la viziunea monumentală la viziunea directă (Biserica Mântuitorului, Constantinopol).

În perioada renaşterii paleologe s-a constatat o mare răspândire a picturii bizantine cu pregnate caracteristici regionale în apusul Peninsulei Balcanice şi în nordul Dunării, în Ţara Românească şi Moldova, în Polonia şi Rusia.

5.5. Artele decorative

Varietatea şi opulenţa artei decorative la bizantini depăşeşte limitele imaginarului omului contemporan. Elementele de design interior al caselor, cum sunt, de exemplu, covoarele, erau ţesute cu diverse motive geometrice ori elemente stilizate ce amintesc de flori sau animale purtătoare de simboluri, prezentând o mare varietate de modele şi bogăţie de culori.

În arta broderiei, se regăsesc scenele religioase figurative realizate fidel după modelul marilor pictori ai vremii. Accesoriile vestimentare dar şi obiectele de cult erau realizate în mare măsură din material de fildeş, cunoscut ca având o valoare pecuniară ridicată. O opulenţă exacerbată au cunoscut-o şi manuscrisele vremii, ce aveau coperţi placate cu aur sau argint aurit, cu bogate ornamente în relief. De cele mai multe ori se aplicau chiar pietre scumpe, plăci de ivoriu sau de sidef.

O largă întrebuinţare au avut aurul şi argintul, ca şi emailul. Ceramica bizantină, evoluată din arta orientală a Asiei vestice, a influenţat puternic dezvoltarea ceramicii româneşti

6. Arhitectura

6.1. Arhitectura civilă

Bizantinii au ridicat şi edificii civile importante. Arhitectura civilă şi militară a jucat un rol foarte important în definirea stilului bizantin. Renumit era palatul imperial, clădit din materiale de construcţii foarte scumpe. Palatul avea săli bogat ornamentate, dintre care sala de recepţie şi camera unde se năşteau moştenitorii dinastiei, decorată în culoare porfirie, purpurie (de aici ~~–n~~ăscuţii în purpură" şi ~~–f~~amilia Porfirogeniţilor") erau cele mai frumoase. Somptuosul palat imperial, decorat cu fildeş, aur, argint şi

pietre preţioase, era legat prin anumite galerii de sălile de ospăţ, de catedrala Sfânta Sofia şi de un amfiteatru unde se ofereau poporului serbări cu spectacole sportive şi de circ, întocmai ca la Roma.

Caracteristicile arhitecturii laice bizantine păstrează reperele tradiţionale ale confortului locuinţelor particulare romane, evoluate şi adaptate condiţiilor momentului respectiv. *Domus*, casa demnitarilor şi negustorilor, se caracteriza prin vastitatea dimensiunilor, a curţilor interioare şi a grădinilor, a fastului şi eleganţei. *Insula*, casa în care locuiau chiriaşii, era compusă din numeroase apartamente şi dispuse în etaje scunde, cu scări şi planşee din lemn.

6.2. Arhitectura religioasă

Izvoarele artei bizantine le găsim în cultura greacă, în îmbinarea tradiţiilor elenistice alexandriene, a culturilor mediteraneene din timpul Imperiului Roman, precum şi în asimilarea culturilor Orientului Apropiat.

Caracteristica dominantă în arhitectura religioasă va fi folosirea arcului, bolţii şi cupolei, venite din tradiţiile milenare ale Asiei Mici, iar în artele plastice, ale atelierelor de frescă şi mozaic, sculptură şi arte decorative.

Arhitectura se caracterizează prin definirea planului construcţiei şi a elementelor componente. Primele biserici creştine au fost adaptări ale tipului profan al bazilicii care, în epoca romană, juca rolul bursei şi se afla în vecinătatea forumului. Printre primele biserici cu plan bazilical, construite la Roma au fost: vechea bazilică *Sfântul Petru* (324-346), bazilica *Santa Maria Maggiore* (352-366) şi bazilica *San Paolo fuori le mura* (386-390).

Pentru planul bazilical elementele definitorii sunt: nava centrală, mai largă şi mai înaltă decât celelalte spaţii, două sau mai multe nave laterale şi o absidă la răsărit, la capătul opus intrării principale.

Încăperile secundare incluse în plan sunt: pronaosul sau martexul, spaţiul care apare uneori dublat ca un exonartes (nartex exterior) şi un esonartex (nartex interior). Acestea sunt precedate de o curte înconjurată de coloane, numită atrium. Sistemul de acoperire a unui edificiu înălţat pe planul bazical este şarpanta aparentă (structura acoperişului este evidentă în interior), iar la cel pe plan central este cupola.

Este adevărat că aruncând o privire superficială asupra artei bizantine putem spune că de remarcat sunt imobilitatea şi uniformitatea. Dar la o cercetare mai atentă a arhitecturii, a mozaicurilor, a picturii şi a celorlalte genuri de artă sunt evidente tocmai evoluţia şi varietatea lor. E adevărat că operele rămase au, în marea lor majoritate, un sens religios, dar nu pot fi negate anumite particularităţi stilistice, determinate de tradiţiile locale ale unor regiuni, fapt care a dus şi la formarea unor adevărate şcoli. Iar în ce priveşte mobilitatea, evoluţia artei bizantine, aceasta poate fi percepută, în mod clar, în cele trei mari etape ale istoriei ei: în „epoca de aur" din timpul domniei lui Iustinian, în cea care a urmat perioadei iconoclaste şi în epoca de după cruciada din 1204, până în 1453.

În secolele al IV-lea şi al V-lea, arhitectura rămâne în cadrele stilistice ale antichităţii târzii. Mai domină încă edificiul religios cu plan longitudinal, tipul de „bazilică", fastuoasă, cu una, trei sau cinci nave, folosind arhitrava în locul arcului în plin centru. Exemplele mai cunoscute sunt bazilicile *Santa Maria Maggiore* şi *San Paolo fuori le mura*, din Roma. În dimensiuni şi forme modeste se prezintă edificiile cu plan central, de obicei pătrat, ca mausoleul Gallei Placida din Ravenna.

Edificiile cu plan circular erau rezervate mausoleelor martirilor (martyria) şi baptisterelor. Forma bazilicală este ilustrată şi la Ravenna, unde o altă capodoperă de arhitectură bizantină, San Vitale, adoptă planul octogonal.

Refăcută de Iustinian şi inaugurată în 527, *Sfânta Sofia* din Constantinopol, faimoasa capodoperă a arhitecturii bizantine, rămâne cea mai mare biserică din lume ce are cupolă, simbol al gândirii artistice bizantine.

Sfânta Sofia

Datând din sec. al VI-lea, este a treia biserică zidită pe amplasamentul respectiv. Iustinian a început construcţia ei pe unul din dealurile oraşului Constantinopol. Acest mare oraş, aflat la răscrucea drumurilor ce leagă Europa de Asia, era cunoscut mai înainte sub numele de Bizanţ, după legendarul său fondator, Byzas. În 330 d. C., împăratul Constantin cel Mare a făcut din acesta capitala Imperiului Roman. Oraşul a devenit un mare centru religios, comercial şi artistic, ajungând la apogeul dezvoltării sale în secolul al VI-lea, sub împăratul Iustinian.

Pentru a construi biserica, Iustinian a importat materiale speciale de construcţie,

de pe tot cuprinsul Imperiului. Marmura albă şi galbenă au fost aduse pe mare, iar sculptorii, tâmplarii, zidarii şi mozaicarii au început să lucreze pentru a crea această bijuterie a creştinătăţii în numai cinci ani.

Când bazilica a fost terminată, cupola şi tavanul său au fost în întregime poleite cu aur, a cărui strălucire se reflectă în fiecare suprafaţă lustruită. Tonalităţile coloanelor de marmură erau atât de delicate, încât l-au făcut pe Procopius, un istoric al timpurilor, să le asemene cu o pajişte înflorită.

Splendoarea bazilicii s-a diminuat treptat de-a lungul istoriei. Structura era mereu ameninţată de foc şi cutremure, iar interiorul a fost jefuit de comorile sale de către cruciaţii aflaţi în drum spre Ierusalim, ostili Bisericii Ortodoxe. În 1453 otomanii au cucerit Constantinopolul, *Sfânta Sofia* a fost transformată în moschee, iar mozaicurile au fost tencuite. În final, în 1934, Kemal Ataturk, preşedintele Turciei a transformat bazilica în muzeu.

Restaurările şi reparaţiile continuă. Între timp, vizitatorii pot admira interiorul, care este în mare măsură la fel cum era când a slujit drept biserică ultima oară. Aceasta s-a întâmplat în seara zilei de 28 mai 1453, când împăratul Constantin al XI-lea a primit Sfânta Împărtăşanie pentru ultima oară. Intuia că în câteva ore miile de turci conduşi de Mehmet al II-lea vor escalada zidurile oraşului pentru a-l cuceri. Cele mai negre temeri ale împăratului s-au adeverit. Dar cuceritorul a tratat cu respect bazilica *Sfânta Sofia*. Se spune că înainte de a intra pentru prima oară în biserică, Mehmet şi-a turnat o mână de ţărână pe cap, în semn de umilinţă. Înăuntru, a contemplat măreţia bazilicii şi, văzând cum un soldat spărgea pardoseala de marmură, l-a lovit cu sabia.

În acelaşi secol al VI-lea arhitectura cunoaşte o noua perioadă de înflorire şi inovaţie: biserica cu navete care se prelungesc în formă de boltă, anunţând planul de cruce greacă. Biserica *Sfânta Irena,* de exemplu, este o construcţie sub forma unui octogon înscris într-un pătrat; planul de cruce greacă cu cinci cupole, câte una pe fiecare braţ al crucii şi una centrală, îl găsim la biserica *Sfinţii Apostoli* din Constantinopol sau la bazilica *San Marco* din Veneţia construită între anii 1063-1095.

În sec. al IX-lea, după perioada iconoclastă, în arhitectura bizantină devine tot mai frecventă, sub influenţa armeană şi georgiană, biserica pe plan în formă de cruce greacă; greutatea cupolei nu se mai sprijină pe stâlpii masivi, ci se descarcă în pereţii

laterali servindu-se de patru bolţi în leagăn. Concomitent, apare şi ornamentaţia exterioară a bisericilor.

Începând cu sec. al X-lea, decoraţia este mai bogată, prin adoptarea de mici arcade oarbe, prin rânduri în zig-zag de cărămizi aşezate pe muchie, prin straturi în formă de romburi, prin alternarea în construcţie a zidului cu a pietrei, sau prin inserţiune în tencuială a unor plăci policromede, ceramică smălţuită. Din sec. al XV-lea exteriorul este decorat şi cu sculpturi şi fresce.

Perioada a treia din istoria arhitecturii bizantine începe cu dinastia Comnenilor. Din sec. al XII-lea datează bazilica *Pantokratorului*, cea mai frumoasă din cele cinci biserici constantinopolitane din acest secol care s-au păstrat: este o construcţie cu o cupolă şi întreaga siluetă este înaltă, cu abside poligonale decorate cu două rânduri de nişe.

Cultura şi civilizaţia bizantină dezvoltă în cadrul Imperiului Roman de Răsărit, atât influenţe ale tradiţiei elenistice cât şi elemente din cultura clasică a Imperiului roman.

Arta bizantină are la origine arta creştină veche căreia i s-au adăugat elemente ale culturilor mediteraneene şi ale Orientului Apropiat.

Autoritatea imperială, fastul ceremonialului de la curte şi obligaţiile cultului religios au fost cele care au dictat evoluţia concepţiei estetice a artei bizantine. Viziunea ascetă a figurilor umane, expresia solemnă, verticalitatea siluetelor rămân caracteristice mozaicurilor şi picturilor. Coloritul, în mozaic, păstrează fondul de aur, fastul strălucitor al armoniilor din perioada secolelor IV-VI, fiind urmat de viziunea cromatică austeră.

Arhitectura se caracterizează prin prezenţa numeroaselor clădiri cu caracter ecleziastic, având ca particularitate în sistemul de acoperire cupola de nandativi şi turele, precum şi bolţi semicilindrice. Exotismul şi fastul oriental, splendoarea şi strălucirea spectacolului optic al luminilor şi umbrelor folosite în artă, ca şi preţiozitatea artizanală au marcat traseul original al culturii bizantine, pe o durată de mai bine de un mileniu.

Verificarea cunoştinţelor

1. Care a fost rolul culturii şi cizilizaţiei bizantine în perioada sa de înflorire asupra dezvoltării ulterioare a artelor în Europa?

2. Precizaţi în ce perioadă cultura bizantină a avut un caracter prevalent latin şi comentaţi momentul adoptării creştinismului ca religie de stat.

3. Care a fost scopul prim al literaturii bizantine dictat de ~~–~~conştiinţa misionară comună" a scriitorilor vremii?

4. În cadrul cultului creştin apreciaţi care a fost specia poetică cultivată şi găsiţi motivaţiile răspunsului.

5. Găsiţi explicaţia faptului că muzica religioasă bizantină era una de tip monodic, adică fără acompaniament instrumental.

6. Cum apreciaţi faptul că pictura era o artă puţin practicată în Imperiul Bizantin în timp ce mozaicul a cunoscut punctul maxim de dezvoltare şi de expresivitate în această perioadă?.

7. Influenţe bizantine în spaţiul românesc

Teritoriile de la Nord de Dunăre au fost puternic influenţate de cultura bizantină, mai ales Bisericile ortodoxe din principatele româneşti. Schimburile ce se făceau între locuitorii ţării noastre şi negustorii veniţi din Răsărit erau menite să răspândească obiceiurile, cultura şi credinţele bizantinilor. Creştinismul era răspândit la români încă din primele veacuri, când nu apăruseră încă primele forme de organizare statală. În ţara noastră s-au construit biserici încă din primele secole ale creştinismului, iar existenţa lor dovedeşte că religia creştină pătrunsese adânc în rândul populaţiei ce locuia între graniţele ţării noastre.

Ştim, de altfel, că au fost şi câţiva martiri, locuitori ai Dobrogei, care au murit apărând legea lui Cristos, în timpul prigoanelor împotriva creştinilor.

E de presupus că influenţa bizantină s-a întărit mai mult în Muntenia, căci mitropoliţii greci au venit în ţara noastră cu suitele lor, toţi bizantini prin naştere sau

prin cultură.

Moldova nu a recunoscut autoritatea Patriarhiei din Constantinopol atât de repede, dar treptat influenţa bizantină a câştigat teren şi în această provincie. Icoanele bizantine aduse în aceste teritorii sunt menite să joace un rol decisiv în răspândirea iconografiei şi picturii bizantine.

În ceea ce priveşte arta, am împrumutat din aproape toate stilurile bizantine: din arhitectură, sculptură, pictură, broderie, ţesătură, etc. Desigur, se întâlnesc şi urmele altor influenţe, dar, în general, până în secolul al XIX-lea, se poate spune că arta românească e o ramură a artei bizantine.

În arhitectura religioasă se deosebesc două stiluri pe teritoriul ţării noastre: stilul bisericilor din Muntenia şi stilul bisericilor din Moldova.

Biserica din Muntenia urmează stilul bizantin din ultima perioadă a existenţei Bizanţului, asemănându-se cu bisericile de la Muntele Athos, din Salonic sau din Serbia. La o biserică muntenească se deosebesc patru părţi: altarul, naosul sau partea unde stă poporul, nartexul (pronaosul) şi pridvorul. Turla bisericii munteneşti de origine bizantină se întâlneşte, de asemenea, la Muntele Athos.

Între secolele XIII-XIV sârbii aveau un stat puternic la sudul Dunării. Aflându-se în permanentă interacţiune cu bizantinii au preluat de la aceştia influenţe din arhitectura religioasă pe care le-au combinat într-un stil inedit cu influenţa arhitecturală italiană. Stilul acesta a fost adoptat uşor şi la noi, bisericile muntene deţinând toate elementele stilului sârbo-bizantin (exemplu: biserica *Sfântul Nicolae* de la Curtea de Argeş, care datează din veacul al XIV-lea).

Există trei tipuri de biserică: cele cu două cupole, una pe naos şi alta pe nartex; cu trei cupole, două pe nartex şi una pe naos; cu patru cupole, una pe naos, una pe nartex şi alte două pe fiecare colţ al exonartexului (exemplu: Biserica de la Curtea de Argeş zidită de Neagoe Basarab).

Biserica din Moldova după plan este bizantină, dar ca influenţă este vădit apuseană. Ceea ce este însă interesant la bisericile moldoveneşti este cupola, la care se pot descoperi influenţe armeneşti, ca de pildă la *Trei Ierarhi* – biserică construită de Vasile Lupu. Ca şi caracteristică, biserica moldovenească este în general înaltă şi lungă, compusă din trei părţi: altarul, naosul şi nartexul.

Cât priveşte pictura bisericească, ea este în întregime bizantină. Zugravii

bisericilor moldave veneau în cea mai mare parte din Răsărit iar elevii pe care îi aveau în ţară continuau sa păstreze acelaşi stil bizantin. Pictura bizantină a durat până în sec. al XIX-lea şi putem afirma că aceasta dăinuie şi astăzi prin tradiţia conservată şi perpetuată de maeştri zugravi ce respectă întocmai canoanele artei murale răsăritene.

Din cele arătate mai sus este evident faptul că, vreme de secole, viaţa culturală, spirituală şi politică din Muntenia şi Moldova a fost influenţată de cultura şi civilizaţia bizantină.

Verificarea cunoştinţelor

1. Care sunt argumentele ce sprijină afirmaţia conform căreia ―arta românească Până în sec. al XIX-lea a fost o artă predilect bizantină”?
2. Realizaţi o paralelă între cele două stiluri arhitecturale religioase materializate în construcţiile româneşti, respectiv bisercia muntenească şi biserica din Moldova.

8. Bizanţul - un exemplu de interculturalitate

Bizanţul a aparţinut fără îndoială grecilor, dar istoria l-a făcut să fie valorificat la început de lumea romană. ―Bizanţ este un nume pe care bizantinii nu l-au cunoscut niciodată. Ei se numeau romani şi erau foarte mândri de aceasta. Împăraţii din Constantinopol nu s-au considerat niciodată împăraţi ai unui teritoriu, ci ca împăraţi ai lumii întregi.” [164]

Termenul „Bizanţ” a însemnat pentru anticii târzii numai un nume, acela al cetăţii de odinioară. Bizanţul definea nu o împărăţie grecească sau orientală, ci, în concepţia sa fundamentală, Noua Împărăţie Romană - „Basileia ton Romanio” („ßas..e.a t.. ..µa...”).[165] Bizanţul pentru noi, însă, ―e o concepţie ce poate privi toate naţiile: e ideea romană, Biserica Ortodoxă, cultura clasică grecească şi, pe lângă toate

[164] *Ce e Bizanţul?*, p.16, în Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. XXV.
[165] Idem, p. 15, în Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. XXV.

acestea, el prezintă posibilitatea de conlucrare a tuturor raselor.” [166]

Chiar de la începutul său, în secolul al IV-lea, toată epoca bizantină va fi caracterizată de influenţe reciproce. Statele componente ale Imperiului Bizantin s-au influenţat reciproc conlucrând la evoluţia Imperiului. Se poate afirma că toate naţiunile din cadrul său, dar mai ales grecii şi romanii, şi-au lăsat amprenta asupra culturii sale. Trăsătura esenţială a vieţii şi civilizaţiei bizantine a fost puterea de asimilare şi sinteza prin care a grupat, a amestecat şi a contopit atâtea civilizaţii, până atunci diferite şi chiar duşmane.

Marea forţă a Bizanţului a fost puterea sincretică alături de simbioza elementelor care l-au format.

Ideea bizantină este o sinteză originală, complexă şi permanent deschisă tuturor elementelor ce ar fi putut veni din cadrul graniţelor sale.

După căderea Romei, puterea Imperiului s-a concentrat în persoana împăratului de la Constantinopol. „Istoria Imperiului bizantin nu înseamnă decât o formă romană cu însufleţire creştină, cu influenţe venite din Orient şi în măsură mai mică din Elada de odinioară.” [167] Ţinând cont de acest aspect, N. Iorga s-a opus permanent celor care pretindeau că Bizanţul a fost o simplă monarhie orientală, un stat tampon între barbaria asiatică şi un Occident de sine stătător.

–Imperiul rămânea ceea ce fusese dintotdeauna: o aglomeraţie de popoare conduse potrivit cu legile romane şi urmărind un ideal politic ce se formase la Roma.”[168]

N. Iorga a definit constant Bizanţul ca o sinteză a patru elemente esenţiale: elementul roman, elementul elenist, elementul ortodox şi cel oriental sau, cum el însuşi spunea: „Roma politică, elenism cultural, ortodoxie religioasă, dar şi o continuare tenace a unui orientalism, a unui asiatism pe care unii au vrut sa-l împingă până la îndepărtata Chină...—[169].

Roma s-a evidenţiat în sinteza bizantină prin politică. În acea perioadă „statul

---

[166] *Vederi din Grecia de azi şi cinci conferinţe despre viaţa grecească actuală*, Bucureşti, 1931, p. 127, în Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. XXI.

[167] Nicolae Iorga, *La vie de provence dans l’Empire byzantine*, vol. II, p. 147, în Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. XXIV.

[168] Idem, *Histoire de la vie byzantine*, vol. I, p 238, în Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. XXV.

[169] *Ibidem*, p. XXV.

era un grup internaţional prins în platoşa Romei, cu o însufleţire venită din mai multe izvoare şi care nu avea nimic naţional."[170]

Ideea romană îşi face loc în sânul marii provocări numite Bizanţ, prin puterea practică a dreptului. O moştenire culturală de care beneficiază şi contemporaneitatea, darul făcut de Roma civilizaţiei lumii. El nu este un capitol al Bizanţului, ci esenţa însăşi a societăţii acestuia, elementul prin care ea trăieşte şi se modelează.

La rândul ei, ortodoxia, ca doctrină religioasă ce a marcat începutul de mileniu, a dat Imperiului puternicul element de legătură. Nicolae Iorga a atras atenţia în ceea ce priveşte locul central, hotărâtor, pe care-l ocupa ortodoxia în formarea sintezei bizantine şi în susţinerea ei de-a lungul veacurilor, dar nu ca religie, ci ca ideologie de stat, folosindu-se de religie.

E adevărat că lecturile recomandate de Biserică nu s-au impus imediat la curţile împăraţilor, iar învaţământul nu a devenit imediat creştin.

Abia în vremea lui Iustinian (secolul al VI-lea) putem vorbi de acest lucru şi de întărirea ortodoxiei din toate punctele de vedere. Secolele I-IV au avut marele rol al constituirii Bisericii, ca o mare forţă spirituală ce putea influenţa dezvoltarea vieţii în Imperiu. Aceasta a adus în scurt timp ―instaurarea Bisericii şi a ortodoxiei în centrul vieţii bizantine pe care Constantin o voia la început pur romană, adică aproape păgână."[171] În mod surprinzător legile romane formate într-un cadru păgân se văd cuprinse de puterea creştinismului.

Toate aceste realităţi l-au făcut pe Nicolae Iorga să proclame existenţa unui ―Bizanţ înaintea Bizanţului". [172]

Mutarea capitalei a însemnat, de fapt, acceptarea influenţelor care urmau să vină din mediul grecesc. Acest lucru a fost suficient pentru a arăta în ce măsură legăturile cu trecutul sunt de acum rupte. E posibil ca alegerea să se fi făcut şi din raţiuni strategice: oraşul era mai aproape de punctele nevralgice ale Imperiului, la jumătatea drumului dintre frontul danubian şi cel sirian, şi de locul unde s-a format şi de unde s-a răspândit gândirea creştină.

Constantin cel Mare a vrut construiască oraşul său asemenea Romei de

[170] Nicolae Iorga, *Bazele populare ale oricărei mişcări din Balcani*, Bucureşti, 1939, p. 19, în Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. XXV.
[171] *Ibidem*, p. XXVII.
[172] Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. XXVII.

odinioară. Datorită năvălirilor slavilor, incursiunilor avarilor, şi a ocupării unor părţi din Imperiu de către apuseni –Bizanţul a fost întors cu faţa către Asia."[173] Niciodată Constantin n-a reuşit să creeze un oraş latin. El a putut transporta monumente, dar nu a putut transmuta spiritul latin integral.

Ceea ce este interesant vizavi de manifestarea elementelor culturale şi de civilizaţie îl constituie faptul că întemeierea noii Rome urmărea întărirea elementului roman într-un spaţiu care aparţinea în totalitate Orientului, Eladei.

S-a crezut că puterea concepţiilor romane va triumfa în orice spaţiu şi sub toate aspectele. Însă rezultatul a fost cu totul altul: –În faţa Imperiului Roman există realitatea inevitabilă, mereu înaintând, a elenismului."[174] Şcolile de filozofie şi teologie, negustorii sirieni şi egipteni care vorbeau greaca şi împânzeau Imperiul până în Occident, grecii care pătrund tot mai mult în funcţii datorită influenţei Bisericii, acestea şi cele adiacente lor facilitează infiltrarea în structura romană iniţială.

Este adevărat că la început greaca s-a vorbit ca limbă vulgară, şi datorită faptului că la Constantinopol lumea nu înţelegea latina, însă acest fapt nu înlătura realitatea manifestării elementelor elene. În urma acestui proces început în secolul al IV-lea, dar prefigurat cu mult mai devreme, va avea loc instaurarea sintezei bizantine, a acelui amalgam grec-latin care va evidenţia puterea elementului grec, într-un stat roman.

Elenismul va fi dublat de hieratismul Orientului care schimba atât înfăţişarea puterii cât şi atitudinea omului simplu faţă de aceasta. Ceea ce contează de acum încolo e Casa lui Dumnezeu şi Casa împăratului, accentuându-se tot mai mult elementele de mister. Bizanţul care, fără a ignora elementele occidentale, va constitui pentru o perioadă „locul central în dezvoltarea istoriei europene, soarta lumii hotărându-se în acest răsărit."[175]

Imperiul Bizantin nu a fost un stat în înţelesul celui de astăzi. Ca şi Imperiul Roman, el –este ceva care se poate întinde în mod nedefinit; el îşi atribuie dreptul de a creşte atât cât poate să o facă civilizaţia pe care o reprezintă." [176]

De la apariţia sa, „Imperiul a cuprins pe toată întinderea sa existenţa şi

[173] *Ibidem*, p. 22.
[174] *Ibidem*, p. XXVIII.
[175] *Ibidem,* p XXXIII.
[176] *Ibidem*, p 88.

coabitarea a mai multe rase ce au colaborat la viaţa lui politică şi intelectuală, exceptând rasa armeană care nu accepta Bizanţul şi care şi-a creat un status distinct."[177]

Ne putem astfel imagina că schimburile culturale nu erau frânate, iar interculturalitatea se afla la ea acasă.

—Mareaforţă a Bizanţului constă în puterea sa de asimilare, de a reduce orice influenţă şi de a absorbi tot ceea ce formează esenţa complexităţii bizantine. El a exclus până la sfârşit şi până la transmisiunile sale moderne tot ceea ce are vreo tangenţă cu naţionalitatea".[178]

Iată încă un aspect în plus care demonstrează încurajarea voită sau nevoită a schimburilor interculturale. Marea forţă a Bizanţului, înăuntru ca şi în afară, vine din acea capacitate de a fi fost în permanenţă un bloc.

Implicaţiile bizantine pe întreg teritoriul Europei actuale sunt susţinute de urmele[179] păstrate până astăzi în Sicilia, Veneţia, Catalonia, Marea Britanie, Franţa etc.

Prin urmare, Bizanţul, cu tot ceea ce reprezenta din punct de vedere al complexităţii instituţiilor sale, al sistemului politic, al organizării religioase, al tipului de civilizaţie ce cuprindea moştenirea intelectuală elenică, dreptul roman, creştinismul ortodox şi artele, a rămas una dintre cele mai influente culturi şi civilizaţii. Bizanţul a stat la baza formării şi dezvoltării numeroaselor state balcanice, europene, orientale, ca şi structură culturală, etică, estetică şi organizatorică statală: —El aparţine simultan tuturor civilizaţiilor asiatice, întregii cugetări orientale, întregului aport creştin, întregii discipline romane."[180]

---

[177] *Ibidem*, p 93.
[178] *Ibidem*, p 106.
[179] *Ibidem*, p 106.
[180] *Ibidem*, p. 106.

Verificarea cunoştinţelor

1. Care sunt elementele esenţiale care circumscriu civilizaţia bizantină noţiunii de interculturalitate?
2. Deşi nu au cunoscut niciodată faptul că sunt numiţi „bizantini”, explicaţi proveniența numelui şi principalele evenimente ce au dus la la schimbarea numelui din „romani” a popoarelor asimilate în Imperiu şi enumeraţi-le.
3. Pe ce continente şi în ce ţări s-a simţit influenţa culturii bizantine?
4. În ce a constat marea forţă a Bizanţului, conform lui Nicolae Iorga?
5. Ce element a predominat în cultura bizantină: elementul latin sau elenismul?

VIII. ISLAMUL ŞI INFLUENŢA SA ASUPRA EUROPEI

Una dintre cele mai importante influenţe non-europene, care au marcat până astăzi cultura şi civilizaţia europeană, vine din lumea islamică sau, altfel spus, din religia musulmană.

Termenul „islam" provine din verbul „aslama", a se supune, iar „muslin", adică „musulman", este un participiu care are sensul de „cel care se supune".

Cele două izvoare sfinte ale Islamului sunt Coranul - revelaţia divină şi Hadith - tradiţia păstrată în legătură cu viaţa şi activitatea lui Muhammad (Mahomed).

Termenul "Qur'an" (Coran) vine de la verbul "qara'a", „a citi", „a recita" şi reprezintă pentru musulmani Cuvântul lui Dumnezeu, transmis de Gabriel ultimului profet în linia profeţilor biblici, Muhammad (sau Mohamed).[181]

Întemeiată în secolul al VII-lea d. C. de către Muhammad (se naşte în 570 d. C.), oscilând iniţial între vocaţia sa de religie universală cu caracter revelat, aşa cum se revendică, şi cea de stat invincibil în lupta cu „necredincioşii", Islamul va modela întreaga istorie a lumii, prin expansiunea sa militară extraordinară, prin forţa filozofiei şi teologiei sale care au influenţat în Evul Mediu filozofia din Europa, prin bogăţia culturală manifestată în artă, prin poziţia sa pro sau contra ştiinţei, şi prin cea mai nouă şi mai gravă problemă contemporană pe care acesta o aduce în discuţie: terorismul mişcărilor islamice fundamentaliste.

Această nouă forţă culturală născută în Orientul Mijlociu va interacţiona diferit cu cele două emisfere europene, estică şi vestică, lucru condiţionat în mare parte şi de existenţa, timp de aproape un mileniu, a Imperiului Bizantin.

Primul contact pe care îl are cu Europa din punct de vedere cultural, se realizează tot prin intermediul acestui imperiu în vecinătatea căruia musulmanii acced pentru prima dată la filozofia antică grecească.

---

[181] Aurelia Balan-Mihailovici, *Istoria culturii şi civilizatiei crestine*, Editura Oscar Print, Bucuresti 2001, p. 30.

Religie monoteistă, ca şi creştinismul şi iudaismul, islamul se manifestă de la bun început ca un —breteˮ ce va absorbi cultura şi civilizaţia lumii antice greceşti, indiene, persane şi chineze pe care le va transmite spaţiului european într-un mod propriu. Sincretismul specific mediului musulman va fi şi mai mult stimulat de viteza cu care acesta va ocupa noi şi noi teritorii, ajungând la un moment dat cel mai întins imperiu din istorie.

În procesul de aculturaţie cu filozofia greacă, Islamul devine conştient de antagonismul dintre credinţa revelată şi raţiunea umană şi pe această dilemă se va baza toata filozofia lui viitoare. În Orientul Mijlociu, dilema se va rezolva repede prin afirmarea credinţei ca autoritate supremă, deplină, lucru favorabil, de altfel, coeziunii de care noul imperiu avea nevoie pentru a supravieţui. Dincolo de religiozitatea specifică orientalilor, musulmanii vor fi cei care pun această teologie a supunerii necondiţionate, absolute înaintea lui Allah, în slujba afirmării geo-politice. Cu această imagine rigidă şi fundamentalistă va fi perceput Islamul în Europa după căderea Constantinopolului (1453).

În Europa Occidentală, unde migrase prin Spania stăpânită de arabi filozofia islamică exilată din Orient de către —teologii supuneriiˮ, dilema mai sus amintită rămâne una de actualitate. Ea este transferată gânditorilor creştini dând naştere unor opere excepţionale teologico-filozofice. Tocmai această dilemă va constitui catalizatorul unei mentalităţi pragmatice şi progresiste în conştiinţa occidentală, ducând la Reformă, apoi la —Secolul Luminilorˮ şi la capitalismul modern.

Pe fondul pragmatismului impus de invazia barbară din secolele anterioare, Occidentul primeşte frământările filozofiei şi teologiei islamice ca pe o necesitate, ca pe o soluţie şi ca pe o rezolvare a propriilor frământări, astfel încât scrierile marilor filozofi arabi din jurul anului 1000, Avicenna, Averoes sau Al-Farabi[182], vor marca profund gândirea creştină occidentală a Evului Mediu.

Armonizarea Coranului cu filozofia elenă se va transfera în spaţiul european declanşând încercările de armonizare a Bibliei cu întreaga moştenire antică greco-

[182] În cadrul filozofiei islamice a orientului contribuie gânditori sirieni, arabi, persani, turci, berberi, pakistanezi, indieni care fac parte din Imperiul Arab şi a căror contribuţie ştiinţifică se manifestă prin traducerea lucrărilor filozofice, dar şi prin numeroase lucrări originale. Aceştia găsesc în bibliotecile Bizanţului, apoi traduc lucrări ale lui Platon, Aristotel, Plotin, pe care le pun, ulterior, la dispoziţia filozofilor şi teologilor occidentali (sec IX-XII).

romană, dar şi cu raţiunea şi logica umană (apare scolastica apuseană medievală). Unii cercetători consideră că acesta ar fi fost fermentul şi pentru apariţia Reformei (fiind cunoscută orientarea pro-musulmană a teologilor reformatori, în special a lui Martin Luther).

În Europa de Est interacţiunea cu Islamul s-a realizat pe cu totul alte coordonate, datorită prezenţei în această arie geografică a unui puternic imperiu creştin, Imperiul Bizantin, în cadrul căruia dialogul dintre filozofie şi teologie realizase deja mari progrese. Marile şcoli de filozofie ale antichităţii îşi încreştinaseră în mare parte doctrinele, iar prin conciliile ecumenice Biserica îşi stabilise deja poziţia oficială faţă de filozofie.

În acelaşi timp filozofia a beneficiat de o oarecare libertate în Bizanţ, dovadă fiind studierea ei în universităţile din Constantinopol. Superioritatea morală a religiei creştine şi noul ei suflu adus de porunca centrală a Iubirii vor cuceri, însă, pe cei mai mulţi dintre gânditorii şi filozofii bizantini, încât putem vorbi de o adevărată —convertire– a culturii profane.

De asemenea, trebuie să menţionăm, în acest sens, şi strategia pro-creştină dusă de majoritatea basileilor de după Constantin cel Mare, care avea şi o raţiune pur politică: unitatea de credinţă în imperiu însemna un imperiu mai omogen şi mai puternic. De la bazilicile păgâne transformate în biserici creştine, până la marii filozofi deveniţi apologeţi ai noii religii - cum este cazul Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful - totul vorbeşte despre modul în care Bizanţul a asimilat valorile culturale anterioare şi le-a dat o nouă valenţă în lumina învăţăturii aduse lui Isus Cristos.

Spiritul general al dialogului teologie – cultură, sau filozofie – teologie, este unul împăciuitor, reconciliant, specific creştin. Doar în cazurile în care se epuizau toate căile diplomatice şi pacifiste se recurgea la un dialog apologetic, care a culminat uneori, în situaţia marilor erezii, prin convocarea conciliilor ecumenice.

Convocarea celui de-al VII-lea conciliu ecumenic la Niceea în 787, unde a fost discutată problema iconoclasmului, a fost strâns legată de influenţa arabo - musulmană, care luase amploare deosebită în răsăritul imperiului şi în perioada isauriană. Pentru credincioşii musulmani imaginea sau reprezentarea celor sfinte era o blasfemie, o profanare a lucrării divine şi o negare a unicităţii lui Allah (dogma —imaginiiinterzise").

Transferată în mediul creştin bizantin, cu precădere în timpul dinastiei isauriene (începând cu Leon Isaurul), această concepţie va constitui - alături de cauze interne legate de exagerări în cultul icoanelor şi de misticismul bolnăvicios al unora dintre creştini - una dintre premisele declanşării iconoclasmului. Altfel spus, ideologia musulmană stârneşte reacţia imperială de ―purificare" a creştinismului, ca un contrapunct faţă de incisivitatea prozelitismului islamic.

Despre această primă fază de influenţă culturală a Islamului asupra spaţiului creştin şi implicit asupra viitorului european, John Meyendorff preciza: "După cucerirea arabă a Palestinei, Siriei şi Egiptului, Imperiul Bizantin s-a aflat în continuă confruntare, din punct de vedere militar şi ideologic cu islamismul. Atât creştinismul, cât şi islamismul pretindeau că sunt religii universale, ale căror căpetenii erau împăratul bizantin şi respectiv, califul arab. Dar în războiul psihologic însoţitor dintre aceste religii, islamismul pretindea că este cea mai recentă religie şi, prin urmare, cea mai înaltă şi mai pură revelare a Dumnezeului lui Avraam. El îndrepta repetat acuzaţia de politeism şi idolatrie împotriva învăţăturii creştine despre Sfânta Treime şi despre utilizarea icoanelor.

La această acuzaţie de idolatrie au răspuns împăraţii proveniţi din Răsărit în secolul al VIII-lea. Ei au decis să purifice creştinismul spre a-l face apt să reziste mai bine atacurilor islamismului. Astfel, a existat o influenţă islamică asupra mişcării iconoclaste, dar această influenţă făcea parte din războiul rece împotriva islamismului şi nu era „imitarea conştientă a acestuia"[183].

Dacă în Bizanţ unii reprezentanţi ai Bisericii s-au aliat în lupta împotriva icoanelor, în toată această perioadă papii de la Roma au fost, aproape constant, înverşunaţi apărători ai cultului icoanelor.

După stabilirea definitivă a învăţăturii creştine revelate, prin Conciliul al VII-lea Ecumenic de la Niceea din 787, abia în cadrul Reformei protestante va mai reînvia tendinţa iconoclastă, ca reacţie la exacerbarea unor manifestări artistice şi cultice în romano-catolicism. De aceea regăsim în concepţia teologică protestantă influenţe ale

[183] John Meyendorff, *Teologia Bizantină*; trad. de Pr. Prof. Dr. Alexandru I. Stan, Editura I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1996.

unor idei din Islam, probabil ca urmare a impactului pe care acesta l-a avut cu Occidentul în Evul Mediu.

Exceptând criza iconoclastă, în Răsăritul european nu se poate vorbi de o determinare directă a Islamului în mentalitate şi gândire, până la căderea Constantinopolului, ci dimpotrivă, aici ―pericolul musulman" a generat o şi mai strictă delimitare teologică, filozofică, ideologică şi culturală.

Dacă în Spania secolului al IX-lea, sub stăpânirea dinastiei arabe a omeyyazilor, disciplinele islamice tradiţionale - dreptul canonic (fiqh), hadith, hermeneutica coranică şi gramatica arabă, astronomia şi medicina - luaseră o mare amploare, în secolul următor filozofia islamică se va răspândi în aproape tot Occidentul, marcând evoluţia întregii gândiri creştine şi filozofice de aici.[184]

În Europa de Est impactul major se produce abia în secolele XIV-XV când, sub conducerea turcilor selgiukizi, Imperiul Otoman se extinde cucerind pe rând teritorii europene până la Viena: bătăliile de la Kosovo (1389) şi Nicopole (1396) - supun Serbia, Bosnia, Bulgaria şi o parte din Grecia; în 1362 cade Adrianopolul, în 1453 cade Constantinopolul, în 1467 sunt supuşi definitiv albanezii, în 1521 Belgradul, în 1526, după lupta de la Mohacs este ocupată Ungaria iar în 1529 are loc asediul Vienei.[185]

După această reformulare a climatului geo-politic în Balcani şi în partea de est a Europei, influenţele majore ale Islamului nu au întârziat să apără şi aici.

În arhitectură influenţa artei islamice s-a manifestat mai ales datorită transformării în moschei a multor biserici creştine. Modificările bolţilor sau cupolei, impuse de noua utilizare a clădirilor, având aspecte siriene sau chiar bizantine s-au făcut cu o mare măiestrie tehnică şi ―ingineească".

În arta ornamentului se impun acum motive florale, geometrice şi caligrafice care vor da în arhitectura, sculptura, broderia şi pictura de la noi celebrul stil al arabescului. Arabescuri întâlnim şi pe manuscrisele şi pe tipăriturile slavo-române din Moldova şi Ţara Românească până în secolul al XIX-lea.

Cel mai relevant model de adoptare şi adaptare a culturii şi artei arabe de către un popor european rămân, însă, mozarabii din Spania. Fără a trece neapărat la

---

[184] Remus Rus, *Istoria Filosofiei Islamice*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1994, p. 263.
[185] André Miquel, *Islamul şi civilizatia sa*, vol. I, Editura Meridiane, Bucureşti, 1994, p. 330-335.

islamism, aceşti creştini au ajuns, sub presiunea contextului istoric, să înveţe limba arabă, uitând uneori latina (de unde şi necesitatea traducerii Evangheliilor în limba arabă), şi să adopte tradiţiile şi cultura acestora. Cei care voiau sa acceadă la funcţii publice şi să-şi schimbe statutul social, trebuiau să se convertească la Islam.

În Balcani influenţa islamică nu a ajuns până la acest punct, mai ales datorită modului diferit de organizare musulmană de aici. Conştienţi de riscurile pe care le impune întinderea deosebită a imperiului lor, otomanii vor aplica în estul Europei o tactică politică ingenioasă şi rentabilă, bazată pe dominaţie economică şi comercială, lăsând o oarecare autonomie administrativă şi cultural-religioasă. Ţările Române, în special, vor avea un statut aparte în zonă, căci, datorită îndârjirii cu care unii voievozi s-au opus expansiunii otomane, Înalta Poartă, în virtutea diplomaţiei amintite, se va mulţumi cu vasalitatea acestora, cu garanţia de a fi ―supuşi paşnici şi credincioşi" şi cu tributul substanţial pe care aceste ţări îl dădeau în schimbul organizării autonome. De aceea, o lungă perioadă, influenţele culturale în domeniul teologiei, filozofiei, dreptului sau artei şi literaturii sunt aproape neobservabile.

Doar câteva cetăţi de pe teritoriul românesc, cum este cazul Brăilei, vor fi ocupate propriu-zis de turci şi transformate în raiale, iar aici influenţa va fi simţitor mai pronunţată.

Fenomenul ia amploare în momentul în care conducerea Ţărilor Române este încredinţată grecilor din cartierul Fanar al Constantinpolului. În urma repetatelor dovezi de ―infidelitate" dar şi a certurilor pentru domnie care produceau instabilitate politică, Poarta decide ca fiind periculoasă ocuparea tronurilor voievodale de către domni români.

Perioada ce va urma (1714-1821) marchează un moment de răscruce în cultura românească deoarece aceasta se va confrunta cu o influenţă mai puternică, mai ales în domeniul lingvistic şi social, la nivelul mentalităţii populare şi al aparatului birocrat. Apar schimbări, cuantificabile doar în timp, ale vocabularului românesc, care primeşte acum un număr impresionant de cuvinte turceşti şi greceşti, precum şi noi tradiţii şi obiceiuri împrumutate de popor de la cei veniţi din imperiu.

În general, datorită situaţiei economice apăsătoare, şi a sărăciei provocate de mulţimea taxelor şi dezinteresului conducătorilor, perioada fanariotă înscrie o pagină neagră în cultura românească, excepţie făcând doar mediul eclezial.

Cultura bisericească este influenţată nu atât ca fond, ci mai degrabă ca formă de reprezentare. Am amintit anterior apariţia arabescurilor în arhitectură, pictură, arta miniaturală şi chiar în manuscrise (de exemplu, manuscrisele lăsate de Antim Ivireanu).

Muzica bizantină pătrunsă anterior la noi capătă o tentă orientală accentuată. Se scriu multe manuscrise sau se tipăresc cărţi de cult şi de învăţătură creştină. Spre deosebire de conducătorii laici, cei bisericeşti de origine greacă se dovedesc deseori prieteni ai neamului românesc, iubitori, susţinători şi creatori de cultură. Biserica Ortodoxă română, prin cele două mitropolii din Valahia şi Moldova, prin arhiereii şi preoţii ei, prin mănăstiri, se arată o bună primitoare de străini căci aici îşi vor găsi refugiul ierarhi creştini prigoniţi sau exilaţi din toate celelalte ţări supuse de otomani.

Se construiesc noi biserici de către boieri români sau chiar de către ierarhi greci. Sunt închinate la Locurile Sfinte sau la Muntele Athos multe mănăstiri româneşti cu scopul de a susţine material aceste locaşuri (uneori ajungându-se şi la unele exagerări în acest sens, rodul a zeci de mii de hectare de pământ agricol sau de păduri şi al trudei ţăranilor din sute de sate din cele două provincii fiind trimis în afara ţării). Biserica se implică şi în rezolvarea unor nedreptăţi sociale, de exemplu un mitropolit al Ungrovlahiei desfiinţează darea "văcăritului", dar continuă să ceară zeciuiala credincioşilor săi, iar mănăstirile beneficiază de munca robilor ţigani şi a satelor de ţărani care le erau donate de către domnitorii sau boierii locali.

De aceea, perioada fanariotă, caracterizată în general prin stagnare culturală, printr-o situaţie economică şi socială dificilă şi umilitoare, printr-un vid de manifestare românească, înregistrează pe plan bisericesc un avânt cultural deosebit datorat venirii, pe lângă mitropoliile Munteniei şi Moldovei, a unor oameni de cultură remarcabili din toată Ortodoxia.

Este important de precizat că influenţele din Orientul Mijlociu şi Apropiat sau din alte spaţii non-europene, mai ales necreştine, nu au afectat decât aspectul formal al culturii ortodoxe, fondul ei rămânând fidel tradiţiei apostolice şi hotărârilor sinoadelor ecumenice. Prezenţa Islamului nu a însemnat decât o delimitare şi mai exactă a ceea ce reprezintă spiritualitatea ortodoxă cu adevărat. Pe de altă parte, deschiderea culturală specifică mediului ortodox românesc a permis asimilarea celorlalte valori universale pe care Islamul le aducea cu el.

Din motive istorice cunoscute, Imperiul Otoman intră la sfârşitul secolului al XVIII-lea într-o perioadă de criză economică, politică şi militară care se va finaliza cu destrămarea lui şi înfiinţarea statelor naţionale care-l alcătuiseră. Mentalităţi depăşite şi anacronice, administraţie ineficientă şi coruptă, expansiunea noilor imperii colonialiste europene (Anglia, Franţa, Olanda, Belgia), revoluţiile de emancipare naţională, ideile umaniste şi iluministe, toate converg spre o singură realitate: Imperiul Otoman trebuia să se reorganizeze într-un mod modern sau să dispară.

Eforturi pentru o reformă majoră au existat în repetate rânduri la Istambul, dar de fiecare dată ele erau ―cu un pas" în urma schimbărilor fulgerătoare din Europa şi obstrucţionate sistematic din interior de partizanii tradiţionalismului islamic (un fel de fundamentalişti ai zilelor noastre).

În consecinţă, formarea primelor state musulmane moderne stă mai mult sub semnul colonialismului britanic şi francez (acţiuni venite din exterior), decât sub cel al unor mişcări revoluţionare interne: ―Perioada modernă pentru Islam începe o dată cu expediţia lui Bonaparte în Egipt (1798-1801), debutul invaziei colonialiştilor şi al cercetărilor ştiinţifice europene în Orientul Mijlociu. Atunci Egiptul începe într-adevăr să cunoască superioritatea tehnicilor şi metodelor occidentale iar Islamul, tentat mai întâi să se replieze în el însuşi, realizează involuţia sa intelectuală şi reacţionează prin diverse tendinţe dominate tot de dorinţa de a se împotrivi cu succes amestecului străinilor şi de a egala civilizaţia europeană atât în ceea ce priveşte strălucirea culturală, cât şi dezvoltarea materială. Etapele acestei crize şi ale acestei încercări, nefinalizate încă, de readaptare la noile condiţii de viaţă şi gândire constituie ,,istoria Islamului modern şi contemporan"[186].

Retras din faţa ambiţiilor marilor puteri europene direct interesate de ceea ce s-a numit ―Chestiunea Orientală", Islamul va cunoaşte o reorganizare în jurul a două state, devenite apoi moderne: Turcia şi Egiptul.

―Dar Islamul, ca fenomen global, depăşeşte aceste întrupări particulare, oricât de privilegiate ar fi noile sale tendinţe, moderniste; printre altele, este interesat de supravieţuirea lui colectivă, tot atât cât şi de viaţa uneia sau alteia dintre naţiunile sale."[187]

---

[186] Dominique Sourdel, *Islamul*; trad. de Liliana Saraiev, Editura Humanitas, Bucuresti, 1993, p. 39.
[187] André Miquel, *o. cit.* , vol. II, p. 6.

După toate aceste schimbări ale secolului al XIX-lea, Islamul intră în secolul al XX-lea cu un oarecare ―handicap”, alimentat în continuare fie de anacronismele culturale, fie de statutul de ţări subdezvoltate economic al ţărilor unde el este majoritar, fie de rămânerea lui în nişte rigori socio-religioase greu de acceptat pentru lumea modernă.

Prezentul se conturează în jurul unui conflict devenit, din păcate celebru, între lumea civilizată, modernă (fie ea vest-europeană, americană sau chiar orientală) şi lumea islamică în organizarea ei aproape medievală, în aspectele ei culturale neînţelese contemporanilor, în concepţiile ei fundamentaliste despre lume, viaţă şi fiinţă umană, în ceea ce frapează din ce în ce mai mult mass-media contemporană: extremismul religios şi terorismul.

Deşi par probleme de ordin politic, militar-strategic sau economic, toate aceste tensiuni au bineînţeles şi un substrat cultural, ele apărând pe fondul unei necunoaşteri a celuilalt sau a unei cunoaşteri subiective, pe fondul unor decalaje culturale şi civilizaţionale enorme şi mai ales pe lipsa unui dialog onest inter-religios şi intercultural (pentru acceptarea alterităţii): ―Cunoştinţele noastre despre religia islamică şi despre întreaga civilizaţie islamică - atâtea câte sunt - sunt în bună măsură tributare Occidentului.”

Din acest punct de vedere atitudinea faţă de Islam apare ca o formă de manifestare a provincialismului asumat, determinat de cursul istoriei noastre. Deci, suntem inevitabil dependenţi de uriaşa informaţie despre Islam adunată mai ales în Europa secolului nostru (Enciclopedia Islamului, care adună toată informaţia privitoare la religia şi civilizaţia islamică, aflată la a doua ediţie, impresionează prin volum şi prin ţinută).

În ceea ce priveşte atitudinea, avem de ales între europocentrismul orgolios, care continuă să aibă şi astăzi adepţi numeroşi, şi spiritul de deschidere, de dialog, promovat de religia creştină în ultimele decenii mai ales. Este adevărat că partenerii de dialog trebuie să manifeste aceeaşi dorinţă de a dialoga, aceeaşi dorinţă de a-l înţelege pe celălalt aşa cum ar dori el să fie înţeles.

Dorinţa de cunoaştere, de înţelegere nu mai trebuie să fie îngrădită în zilele noastre de nici un fel de oprelişti. În această idee nu putem să nu fim de acord cu una din observaţiile formulate de Iba Der Thiam în închiderea unui colocviu internaţional

organizat de UNESCO în colaborare cu Asociaţia pentru apelul Islamic cu tema ―Viziuneamorală şi politică în Islam": ―Lumea aşteaptă de la noi (adică de la musulmani) să oferim o viziune optimistă, însufleţitoare, liberatoare, tolerantă a Islamului(…). Într-un moment în care lumea devine din ce în ce mai interdependentă, orice închidere, orice intoleranţă, orice totalitarism ne pune în primejdie pe toţi"[188].

Verificarea cunoştinţelor

1. Care este „dilema", piatră fundamentală a filozofiei islamice, ce a apărut în procesul de aculturaţie cu filozofia greacă?
2. De ce filozofia şi teologia islamică au fost considerate ca o necesitate iminentă în cadrul gândirii creştine apusene?
3. A avut succes gândirea islamică la nivelul Imperiului Bizantin ca şi în Occident? Întrebarea vizează doar situaţia existentă până în sec. al VIII-lea. Argumentaţi răspunsul.
4. Cum a influenţat Islamul viitorul cultural european şi care au fost consecinţele crizei iconoclaste?
5. Ce relaţii au existat între cei doi subiecţi ai raportului de vasalitate, Ţările Române şi Imperiul Otoman din punct de vedere confesional?
6. Care sunt influenţele provenite din arta islamică şi cum s-au reflectat ele în mentalitatea artistică românească?
7. Comentaţi situaţia actuală a Islamului şi arătaţi care sunt problemele pe care le întâmpină teologia islamică în reformarea sa.

[188] Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p. 142.

IX. CULTURA ROMÂNEASCĂ ÎNTRE ANTISEMITISM ŞI PROMOVAREA VALORILOR CULTURII EVREIEŞTI ÎN EUROPA

A vorbi despre cultura şi civilizaţia evreiască înseamnă a vorbi despre cultura întregii lumi şi despre civilizaţiile tuturor popoarelor, căci nu există loc pe Pământ unde acest popor, urgisit de istorie, prigonit şi urât uneori de celelalte popoare, binecuvântat şi „ales" de Dumnezeu, să nu fi ajuns, lăsând acolo o parte din „bagajul" său cultural.

Încă de acum 2000 de ani marele istoric şi geograf al antichităţii, Strabon, remarca faptul că evreii s-au răspândit în toate ţările lumii şi s-au amestecat cu toate neamurile, păstrându-şi într-un mod absolut autentic identitatea lor de evrei, conştiinţa de fii ai lui Avraam.

Această vocaţie de „veşnici rătăcitori" este una aproape ontologică deoarece se pierde în negura istoriei, undeva în momentul apariţiei evreilor în „Ţara Sfântă", „Ţara Făgăduinţei", când au venit din Egipt, şi se concretizează definitiv într-un lung şir de deportări de care se pare că evreii au avut parte aproape obsesiv în decursul zbuciumatei lor istorii.

Prima pustiire a Israelului datează încă din 720 î. C. şi îl are ca "protagonist" pe regele asirian Sargon al II-lea, după care, în anul 586 î. C., urmează exilul babilonic; prigoana greacă ce a urmat sau distrugerea ţării de către romani au împrăştiat definitiv pe evrei în toată lumea civilizată de atunci.[189]

Nevoiţi să supravieţuiască în mijlocul străinilor, în condiţii ostile deseori, evreii şi-au autoeducat un spirit de conservare specific, o strategie a reuşitei şi un simţ al rezistenţei, unice în lume. Fuga aceasta neîncetată le-a ascuţit mintea, le-a întărit voinţa şi le-a îndârjit ambiţia de a demonstra lumii că sunt în stare de multe lucruri demne de invidiat: au fost cei mai buni negustori ai lumii antice, concurând cu grecii

[189] Tesu Solomovici, *România Judaică, o istorie neconventională a evreilor din România*, Editura Tesu, Bucuresti, 2001, p. 22-23.

antici (şi astăzi sunt consideraţi ca fiind cei mai întreprinzători în domeniul economiei); au ocupat posturi de conducere importante în toate imperiile care i-au supus: egiptean, babilonian, roman, arab-musulman…; au influenţat filozofia Evului Mediu în Apus alături de islamici şi au monopolizat în aceeaşi perioadă comerţul şi meşteşugurile, pentru ca mai târziu să constituie „fermentul" capitalismului în Europa.

De aceea, probabil, fiecare cultură, fie ea naţională sau multinaţională, cunoaşte o importantă pondere a influenţei evreieşti, în special în Europa, unde încă mai există discuţii vis-á-vis de calitatea efectului pe care această influenţă îl produce (pozitivă sau negativă).

Măcinaţi de invidie pentru abilităţile lor extraordinare şi pentru capacitatea de adaptare, invocând deseori şi vina pentru răstignirea Mântuitorului, europenii creştini îşi vor cultiva, mai ales începând cu Evul Mediu, un puternic sentiment de repulsie faţă de evrei, cunoscut până astăzi sub numele de antisemitism. Acesta apare, după părerile unor istorici în prima cruciadă creştină din 1096, iar după alţii, o dată cu alungarea lor din Spania în 1492.

Adevărul, însă, este că evreii sunt prigoniţi cu mult înainte de aceste date în ţările Europei, şi se poate ajunge din punct de vedere istoric şi cronologic până la alungarea lor din Roma de către împăratul Claudiu.

Comunităţile evreieşti de la Atlantic şi până în Siberia pot fi considerate chiar rămăşiţe ale celor 10 seminţii israelite răspândite în toată lumea după cucerirea statului Israel. Bineînţeles că antisemitismul ca fenomen de masă nu este chiar atât de vechi, deoarece avem dovezi ale unei convieţuiri paşnice, fără probleme etno-culturale, economice sau teologice cu popoarele proto-europene în antichitate.

Într-adevăr, pentru antisemitismul european, Spania este simptomatică, tocmai datorită politicii ei filo-iudaice iniţiale: „În Spania evreii veniseră înaintea romanilor, bizantinilor, goţilor şi arabilor. Legenda spune că Adoniram, un supus al regelui Solomon, ar fi ajuns în peninsulă şi ar fi descoperit frumuseţea ei, apoi ar fi adus evrei care au colonizat-o. Alţi evrei au sosit în Spania împreună cu fenicienii. Multe oraşe spaniole poartă nume biblice: Toledo (Toledoth), Escaluna (Escalon), Maquedo (Megido).

În 589 regele vizigot Reccarede se converteşte la creştinism şi începe să-i urmărească pe ereticii arieni (monofiziţi), dar şi pe evrei. Apare deja la aceşti evrei

(care, fiind plecaţi de mult din Palestina nu mai aveau o legătură strânsă cu iudaismul) marranismul (de la marran care, la origine, înseamnă porc, blestemat), convertirea, în majoritatea cazurilor, la un criptoiudaism, ceea ce nu a scăpat neobservat de Inchiziţie şi de creştini, în general.

Marranii, convertos, vor fi înconjuraţi de o adevărată psihoză a suspiciunii, dar ei îşi vor putea menţine un anumit statut economic şi social privilegiat până în 1492, când au fost şi ei împreună cu toţi iudeii, expulzaţi din Spania. În anul 711 unii marrani îi ajutaseră pe arabi să cucerească peninsula, alţii luptaseră contra lor. Islamul se dovedise tolerant, ca peste tot, cu lumea cucerită de arabi. Între Biblie şi Coran nu erau prea multe contradicţii, aşa cum scrie Al Tabari, istoricul arab din secolul IX, în cartea sa intitulată *Cartea religiei şi a imperiului.*

Tragedia expulzării din anul 1492 a fost cea mai cruntă pe care evreii au cunoscut-o până atunci, conform opiniei unor istorici evrei. În timp ce în Europa, începând cu secolul al XII-lea, evreii erau deja în unele regiuni masacraţi, alungaţi, persecutaţi, cei din Spania, sefarzii, avuseseră până atunci o adevărată «epocă de aur».

Comercianţii, proprietarii de latifundii, înalţii demnitari, intelectualii de elită, erau liberi să-şi aprofundeze studiile teologice (al căror rezultat a fost apariţia în secolul al XIII-lea a misticei Cabalei şi a cărţii Zoharului), hispanizaţi fără a se deziudaiza, iudei fără a se dezhispaniza. Creştinii spanioli, ocupaţi cu recucerirea Spaniei de sub stăpânirea arabilor, nu le acordau mare importanţă, ba chiar se foloseau de puterea comunităţilor lor, celebrele al-jamas (care aveau câtă autonomie doreau), în lupta contra duşmanului comun, sarazinii.

Anul 1492, ca şi alte date de referinţă ale istoriei, fusese însă pregătit în subteranele conştiinţei şi în Spania. Pe deasupra, în timpul războiului civil dintre 1360 şi 1364 evreii fuseseră de partea lui Pedro cel Crud, rege de drept al Castiliei şi al Leonului şi nu de partea fratelui lui bastard, Enrique de Trastamara. Învingătorul Enrique s-a răzbunat pe evrei, pe care i-a constrâns să poarte un semn distinctiv asemenea celor de dincolo de Pirinei.

În anul 1391, deja, s-a produs primul pogrom medieval în care se estimează de unii istorici că au murit între 30.000 şi 50.000 de evrei care au refuzat botezul. Unii conversos, o dată intraţi în Biserica Creştină, ajunseseră, dată fiind înalta pregătire intelectuală, în elita teologală creştină şi astfel, nevrozaţi de criza produsă de lipsa lor

de identitate, dirijau, cu perfidie bolnăvicioasă, antisemitismul, atât pe cel «de sus», ierarhic, cât şi cel «de jos», popular. Solomon Halevi, devenit prin convertire Pablo de Santa Maria de Burgos, a fost unul din cei mai cumpliţi adversari ai evreilor spanioli. După ce a cunoscut toate onorurile eclesiastice a murit… ca sfânt.

În Spania apare conceptul ultrarasist, preluat mai târziu de nazişti, de «limpieza de sangre» a spaniolului. „Deşi aici locuiau cel puţin zece etnii, «limpieza de sangre» nu se referea la greci, goţi, berberi, romani, ţigani sau alte popoare ale fostelor Imperii Roman şi Bizantin, care migraseră acolo, ci doar la evrei”[190].

Începe o epocă neagră pentru evrei în Spania, unde până acum ei se refugiaseră din toată Europa. Din apărători ai evreilor, spaniolii devin aprigi prigonitori. Convinşi că ―problema evreiască” s-ar putea rezolva doar prin convertire forţată, inchizitorii spanioli năvăleau în cartierele evreieşti strigând: ―Botezul sau Moartea!”. Se adopta şi aici stigmatizarea lor după modelul celorlalte state prin impunerea unui semn distinctiv, defăimător şi umilitor: fie o centură galbenă - ghiyar, ca în vremea califului Omar, fie o bucată de pânză galbenă în forma tablelor legii - tabul, ca în Anglia, fie pălării ţuguiate - pileus cornutus, ca în Germania, dar cel mai adesea printr-o rondelă galbenă de pânză - rouelle, ca în ţara vecină, Franţa.

Pentru evreii implicaţi în procese inchizitoriale se impuneau: pălăria conică galbenă (care a rămas până astăzi simbol al vrăjitoriei) şi veştmântul galben san-benito, ei fiind consideraţi ―leproşi spirituali” şi deseori arşi pe rug[191]. Acest fenomen de stigmatizare a evreului va cuprinde treptat întreaga Europă şi va constitui preambulul antisemitismului din epoca modernă şi contemporană.

Spaţiul românesc cunoaşte şi el prezenţa iudaică încă din perioada Imperiului Roman, care va aduce aici numeroşi colonişti evrei, dar şi soldaţi - căci legiunea a V-a Macedonică stătuse o vreme în Palestina înaintea cuceririi Daciei de către romani în anii 105-106). Iosif Flaviu vorbeşte în cartea sa de istorie *Antichităţi iudaice* despre un contact anterior (cuceririi romane) al evreilor cu triburile dacilor: ―Evreii refugiaţi în urma dărâmării Ierusalimului de către Titus (70 d. C.) îşi fac apariţia pentru prima oară în părţile dacice.

---

[190] Viorica S. Constantinescu, *Evreul stereotip*, Editura Eminescu, Bucuresti, 1996, p. 83-85.
[191] Andrei Oişteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Humanitas, Bucuresti, 2001, p. 108-112.

Fiind implicaţi în afacerile minelor de aur ale Daciei, pentru ca să se răzbune pe romani, alimentau cu bani răscoalele[192].

Fie că este vorba de negustori evrei veniţi în podişurile greceşti de pe malurile Pontului Euxin, fie că este vorba de soldaţi sau colonişti, fie că este vorba de evrei creştini proaspăt botezaţi, cert este faptul că prezenţa acestora va fi atestată şi de o serie de descoperiri arheologice: o monedă iudaică de bronz emisă de Simon-Kohba, descoperită în apropierea castrului Pojejna; o diplomă militară acordată veteranului Barsimsus Calisthentis din Caesarea, descoperită în 1851 la Jupa (Pubiscum); o piatră cu inel cu inscripţie iudaică descoperită la Sarmizegetusa; o inscripţie votivă descoperită la Zalău (Porolissum), care purta numele unui decurion roman de origine iudaică…[193].

Seria atestărilor documentare şi arheologice ar putea continua, dar nu face obiectul principal al studiului nostru, aşa încât ne vom rezuma să concluzionăm că evreii populează teritoriile româneşti de cel puţin 2000 de ani şi, deşi astăzi reprezintă un procent foarte mic din populaţia ţării - cca. 0,5 ‰ în prezent, cu oscilaţii mari în cursul istoriei: 4,5% în 1899, 4,4% în 1920, 4,2% în 1930, 3,8% în 1939 - totuşi ei au exercitat o puternică influenţă culturală asupra mediului românesc.

În ciuda spiritului ironic şi genotipului tolerant al românului se înregistrează şi la noi, în Evul Mediu, probabil sub influenţa general-europeană, o vădită discriminare a evreilor care apare iniţial în Transilvania.

Ca şi în restul Europei, sunt şi aici stigmatizaţi, marginalizaţi, urâţi, evitaţi, urgisiţi, acuzaţi pe nedrept, victime a tot felul de suspiciuni şi zvonuri, unele dintre ele false, inventate de maliţiozitatea populară: ―eisunt medici în al căror jurământ figurează uciderea măcar a unui creştin pe an, ei otrăvesc fântânile, ei ucid copiii ca să perpetueze ritual uciderea lui Iisus, ei seduc fetele creştinilor, ei au menstruaţie ca şi femeile, ei au coadă, lucrează cu diavolul, profanează ostiile, beau sânge de creştin cu prilejul sărbătorii Paştelui lor, pasca lor e făcută cu sânge de creştin, evreii complotează împotriva lumii întregi"[194].

---

[192] Tesu Solomovici, *o. c.* , p. 32-33.
[193] Nicolae Cajal, Hary Kuller, *Contribuţia evreilor din România la cultura şi civilizaţie*, Editura Federaţiei Comunităţilor Evreieşti din România, Bucureşti, 1996.
[194] Viorica S. Constantinescu, *o. c.* , p. 141.

Exceptând cazurile izolate, antisemitismul ca fenomen de masă pătrunde la noi prin Transilvania, sub influenţa ocupaţiei maghiare şi se generalizează apoi şi în celelalte principate: „În 1233, de exemplu, deci imediat după Conciliul al IV-lea de la Lateran, regele Ungariei, Andrei al II-lea, şi fiul acestuia, Bela al IV-lea, se angajează în faţa legatului papal, jurând pe Evanghelie, că de acum înainte evreii, saracinii şi ismaeliţii să fie arătaţi prin semne deosebite şi să fie despărţiţi de creştini. Este o hotărâre care se referă şi la comitatele din voievodatul Transilvaniei, al cărui guvernator era chiar prinţul Bela al IV-lea”[195].

Din secolul al XVII-lea stigmatizarea îmbracă o formă mai dură, aceea a interdicţiei - evreii nu mai aveau dreptul să poarte haina etnicilor majoritari, chiar dacă această discriminare e prezentă uneori ca privilegiu. După cucerirea Bucovinei de către Imperiul Habsburgic (1775) antisemitismul atinge cote alarmante şi aici. Treptat el va trece ca fenomen de masă şi în Moldova şi Valahia. Dar ideile iluministe din Europa Centrală şi Occidentală nu vor întârzia să apară şi la noi, căci încă din 1778, istoricul maghiar I. Benko observa că, în Transilvania, evreii sefarzi poartă „haine turceşti” iar evreii askenazi poartă haine ca germanii şi ungurii, în pofida interdicţiei stabilite prin lege.

Cu toată emanciparea mentalităţii din secolul al XIX-lea, evreii vor rămâne în conştiinţa colectivă a majorităţii (fie ea populară sau elitistă), ca nişte paria ai societăţii: ei sunt cei fricoşi, cei laşi, cei suspecţi întotdeauna de trădare, cei vicleni, cei lacomi, cei perfizi, gata oricând să păcălească pe ceilalţi.

Circula în epocă o mare varietate de snoave, proverbe şi vorbe de duh care înfierau pe evrei ca pe un sector social neprielnic progresului. De aceea ei sunt în continuare excluşi de la anumite servicii publice sau se fac discriminări când e vorba de încadrarea lor în armată (abia în 1876 au primit permisiunea de a se înrola în armată). Suspiciunea de trădare va plana din nou asupra lor în timpul celui de-al Doilea Război Mondial când, de multe ori, erau trimişi în primele rânduri şi împuşcaţi de colegii lor din spate (ca şi când ar fi fost dezertori).

În ciuda acestor nenumărate piedici sociale pe care evreii le întâmpinau şi în spaţiul românesc, ca şi în toate ţările europene, ei se vor remarca totuşi ca vârfuri culturale şi intelectuale în toate domeniile ştiinţifice şi tehnice, precum şi în

[195] Andrei Oişteanu, *o. c.* , p. 113-114.

disciplinele umaniste. De exemplu, în matematică se remarcă David Emmanuel (1854-1941), profesor la Facultatea de Ştiinţe din Bucureşti şi Paul Israel Suchar (1869-1916), conferenţiar de analiză matematică, ambii obţinând doctoratul la Sorbona.

Alături de ei matematica românească mai cunoaşte câteva nume evreieşti de referinţă: Abraham Hollinger (1905-1985) şi Maria Neumann. În domeniul fizicii se remarcă Dr. Nicolae Ionescu Palas şi Harry Hafuer (gravitatea), Adrian Gelberg (fizica nucleară), Mihail Rosenberg (magnetismul). În chimie amintim nume ca: Solomon Sternberg (1923-1990) - doctor docent, profesor-şef la catedra de chimie-fizică şi electro-chimie la Institutul Politehnic din Bucureşti şi N. Mendelsohn în chimia organică şi a metalelor. Medicina datorează şi ea o serie de lucrări de pionierat unor evrei luminaţi: Iosif Seliger, care scrie în 1828 prima lucrare de stomatologie, Iacob Felix (1832-1905), Aurel Avramovici, Emil Tauber şi Horia Dunăreanu. În lingvistică şi filologie oamenii de ştiinţă evrei sunt de neîntrecut pe toate meridianele globului. E suficient să numim aici pe Alexandru Graur – specialist în fonetica istorică sau pe autorul şi coordonatorul echipei care a dat cea mai bună ediţie a Dicţionarului Explicativ al Limbii Române - profesorul I. A. Cândrea. Ştiinţele juridice sunt şi ele un domeniu preferat de evrei şi e suficient să amintim la noi pe Mihail Sebastian (Hechter), rămas în memoria poporului mai mult ca romancier, eseist şi dramaturg, decât ca avocat al Baroului de Ilfov şi al Legaţiei engleze la Bucureşti.

Enumerarea elitei evreieşti ar putea continua: Tiberiu Schatelesz în economie; Samuil Goldenberg şi Alexandru Vianu în istoriografie; Marco Brociner în filosofie; Eduard Ludwig în pedagogie; Nicolae Bellu şi Constantin Dobrogeanu-Gherea (a enunţat pentru prima dată socialismul doctrinar) în sociologie; Adolf Stern, Tudor Vianu, Nicolae Steinhardt, Eugen Ionescu în literatură; C.D. Rosenthal (1820-1851) şi Barbu Iscovescu (1816-1854) în pictură; Dorian Hardt şi Sofia Ungureanu în arhitectură; Paul Constantinescu (1890-1963), Alfred Hoffman (1929-1995), Marcel Mihailovici în muzică.

Implicarea culturală a evreilor este pe cât de puternică, pe atât de greu de identificat, nu doar în cultura românească, ci şi în cea europeană, deoarece ei s-au adaptat atât de bine la specificul ţărilor în care au locuit încât operele lor par la fel de originale ca şi cele ale autohtonilor. Pe lângă bogata cultură, evreii au adus şi un stadiu

ridicat de bunăstare economică atunci când au fost lăsaţi să se manifeste (de exemplu în Spania s-a înregistrat un puternic regres economic după alungarea evreilor).

În România, de asemenea, cea mai bună perioadă din punct de vedere industrial şi economic este cea în care procentul evreilor în populaţie a atins pragul maximal:

―Principalul izvor oglindind realitatea economică a epocii este monumentala statistică Ancheta industrială din 1901-1902, întocmită pe baza datelor strânse în 1899. Fireşte, informaţiile anchetei se completează cu alte repere, în primul rând arhivistice. Statistica oficială constată în România începutului de secol XX, 625 de firme industriale de categoria celor ce folosesc maşini. Dintre acestea, 146 sunt în posesia unor întreprinzători evrei, adică 23,66 %, procent care vorbeşte de la sine" [196].

Concluzionând toate aceste date şi idei, care reprezintă doar o parte infimă din argumentele care sprijină ideea contribuţiei evreilor la cultura universală (implicit la cea românească), înţelegem că elementul evreiesc în Europa a fost, paradoxal, în acelaşi timp un paria al societăţii, dar şi un ferment, un catalizator al dezvoltării civilizaţiei şi culturii europene sub toate aspectele ei.

În ciuda dispreţului şi stigmatizării periodice din istorie, evreii au dat Europei minţi luminate, care au adus-o în stadiul de modernitate actuală, caractere puternice, care nu s-au lăsat intimidate de obstrucţionările specifice timpului, nu şi-au negat identitatea, ci şi-au asumat-o cu responsabilitate şi cu demnitate, mergând uneori pentru ea până la moarte:

―Mă toprivesc
Pe mine, iudeul,
Şi sunt bucuros.
Las' să fiu dispreţuit
Sunt bucuros
Că sunt iudeu !" [197]

(Albert Einstein)

[196] Nicolae Cajal, Hary Kuller, *o. c.* , p. 451.
[197] Viorica S. Constantinescu, *op. cit*, p. 7.

Verificarea cunoştinţelor

1. Ce înţelegeţi prin noţiunea de „antisemitism” şi când apare ea în concepţia societăţii europene?
2. Ce presupune „criptoiudaismul” şi cine au fost adepţii săi?
3. Se poate vorbi de antisemitism la nivelul Ţărilor Române? Dacă răspunsul este afirmativ, arătaţi cadrul care l-a generat şi condiţiile de manifestare.
4. Care sunt beneficiile culturii şi civilizaţiei evreieşti la noi în ţară?

X. REFLECŢII ASUPRA EVOLUŢIEI CULTURII ROMÂNEŞTI

Am încercat în paginile anterioare să surprindem câteva dintre aspectele majore ale influenţelor culturale din afara spaţiului european care au marcat, deopotrivă, gândirea şi intelectualitatea românească, dar prin aceasta şi tezaurul cultural european şi universal.

Am plecat de la premisa că, aflându-se geografic în Europa, România îşi poate revendica statutul de ţară europeană, cel puţin din punct de vedere cultural, fără a fi nevoie de girul sau acordul vreunui for internaţional. Chiar dacă geopolitica actuală a continentului ne plasează undeva ―la marginea Europei" (căci Europa este constituită politic şi economic din statele Uniunii Europene), totuşi istoria bimilenară a poporului nostru confirmă cu prisosinţă implicarea lui majoră în istoria europeană.

Din păcate, însă, împrejurările istorice deja amintite în decursul prezentării, au împiedicat o manifestare culturală românească ―în forţă", aşa cum a fost cazul altor culturi (greacă, franceză, germană, spaniolă, rusă). Fie copleşiţi de forţa culturii bizantine, fie constrânşi de folosirea unei limbi nespecifice ethosului românesc (slavona), fie oprimaţi şi obligaţi să-şi câştige dreptul la supravieţuire sub stăpânirea otomană, românii nu s-au putut remarca prin mari creaţii culturale, de rang universal, atât de timpuriu ca celelalte neamuri.

Ei au trăit drama unui mare decalaj civilizaţional şi cultural faţă de Europa, dar acest lucru nu i-a împiedicat să se dezvolte în limitele lor naţionale, plămădind o cultură sănătoasă, profundă, sinteză a culturilor cu care a luat contact, pregătind o puternică răbufnire în secolul al XIX-lea.

Acest algoritm de evoluţie nu este unic, ci a fost cunoscut şi de alte culturi europene: ―am cita aici trei exemple dintre cele mai convingătoare ale culturii europene: exemplul Italiei renascentiste, al Germaniei marii epoci clasice din a doua jumătate a veacului al XVIII-lea şi al Rusiei lui Gogol, Tolstoi, Dostoievski şi Lenin. În fiecare caz constatăm că afirmarea impetuoasă în conştiinţa umanităţii, condiţia de

mare cultură, determinante pentru mersul înainte al civilizaţiei umane în ansamblu, a fost pregătită de secole de o evoluţie aparent obscură, adică desfăşurându-se în graniţele unor culturi numai naţionale”[198].

Chiar şi cu aceste inconveniente spaţiul românesc a dat şi în Evul Mediu câteva nume de referinţă pentru cultura europeană şi universală: Dimitrie Cantemir, Coresi, Constantin Cantacuzino, Petru Movilă, Neagoe Basarab… De fapt, secolul al XVII-lea şi primele decenii ale secolului al XVIII-lea reprezintă „veacul de aur” al literaturii române vechi, aşa cum sfârşitul secolului al XV-lea şi secolului al XVI-lea marcaseră apogeul artei vechi româneşti (de la Neamţ şi Argeş, la Voroneţ şi Suceviţa), atât de admirată astăzi pretutindeni.

La acest hazard istoric datorită căruia cultura românească a fost nevoită „să mai aştepte” o perioadă „nominalizarea” ei pe scena europeană se referea Garabet Ibrăileanu în introducerea celebrei sale lucrări *Spiritul critic în cultura românească* atunci când zicea : „Poporul român, atât de bine înzestrat, n-a avut norocul şi onoarea să contribuie la formarea civilizaţiei europene”.

Din cauze istorice bine cunoscute, el a trebuit să piardă toate bunurile culturale aduse aici de colonişti şi să trăiască, mai bine de o mie de ani, o viaţă de păstorie, în vreme ce popoarele apusene, moştenitoare ale culturii antice, au putut nu numai să păstreze moştenirea, dar să o şi mărească, de aceea au pierdut amândouă părţile: şi cultura europeană, şi poporul român. A pierdut şi cultura europeană, căci o coardă, care ar fi fost sonoră, n-a vibrat.

Dacă poporul român n-a luat parte direct la formarea civilizaţiei europene, a luat o parte însemnată indirect. El a fost una din stâncile de care s-au izbit aici în Răsărit, pierzându-şi energia, popoarele barbare care, dacă ar fi ajuns în Apus cu toată puterea mişcării iniţiale, ar fi făcut imposibilă civilizaţia. „După ce furtuna s-a mai liniştit - de tot nu s-a liniştit niciodată, în stare latentă este şi astăzi - poporul român a început să se împărtăşească şi el din acea cultură acumulată în Apus şi nu a fost o pomană acea împărtăşire, căci nu numai că a plătit-o şi a plătit îndeajuns de scump, dar a avut şi un drept asupra ei, căci, a contribuit indirect la formarea ei”[199].

---

[198] Dan Zamfirescu, *op. cit.* , p. 26.
[199] *Ibidem*, p. 85.

Paradoxal, aceste împrejurări istorice, aparent şi dominant nefavorabile, au avut şi partea lor pozitivă în evoluţia culturii româneşti, aspect pe care am şi încercat să-l punem în lumină în această lucrare. Ele au determinat asumarea, din partea culturii româneşti, a unei vocaţii unice în Europa, aceea de sinteză a culturilor non-europene venite din Răsărit: tradiţia greco-bizantină, cultura de limbă slavonă, valorile universale ale Islamului şi civilizaţia occidentală îşi găsesc pe teritoriul vechii Dacii un loc de interferenţă, simbioză şi sinteză.

Chiar împărţirea, timp de veacuri, a teritoriului naţional în trei provincii aflate sub sfere de influenţă diferite (Transilvania sub stăpânire maghiară, austriacă şi săsească – în Banat, Ţara Românească sub influenţă bizantină şi apoi sub stăpânire otomană, Moldova sub influenţă poloneză, rusă şi otomană), reprezintă într-un mod aproape mistic, realizarea aici, la nivel microcosmic, a dezideratului european: unitate în diversitate. Acesta este deja asumat ontologic în sufletul românesc prin însăşi structura lui unică: românul este de origine şi limbă latină, dar de credinţă ortodoxă şi răsăriteană.

Acest lucru face din spaţiul românesc o potenţială zonă de dialog intercultural şi interreligios, cu perspective promiţătoare în domeniul pan-european. Un spirit autoironic şi o mentalitate tolerantă ca cele ale românului pot crea mediul unei reconcilieri definitive a tuturor culturilor care se întâlnesc în spaţiul european. În aceste condiţii nu ar mai fi vorba de o ―ciocnire a civilizaţiilor" (aşa cum considera Huntington, în cartea cu acelaşi nume), ci de o întâlnire firească a lor, de o comunicare a valorilor şi de un dialog constructiv.

Dacă până în secolul al XIX-lea cultura românească nu a găsit momentul unei afirmări majore, ea se revanşează faţă de Europa cu ceva mai mult, cu ―vocaţia sintezei, a totalităţii, a unei dorinţe de a prinde pe retina spiritului ei întregul fenomen al existenţei umane şi de a se afirma plenar"[200], vocaţie pe care o descoperim recapitulată în toate operele marilor genii ale spiritului românesc de mai târziu: Mihai Eminescu, George Enescu, Nicolae Iorga, Constantin Brâncuşi, Nicolae Grigorescu, Mircea Eliade, B. P. Haşdeu, George Călinescu…

De aceea putem afirma că, influenţată de culturile non-europene cu care a luat contact în decursul istoriei, cultura românească a dobândit o disponibilitate pentru

[200] *Ibidem*, p. 27.

universal, un realism organic şi o capacitate de a păstra necontenit contactul cu izvoarele vechi şi cu tradiţiile, fără a deveni anacronică. Acestea sunt valorile pe care ea le poate împărtăşi culturii europene, precum şi experienţa ei milenară de a nu produce rupturi sau cotituri violente (aşa cum s-a întâmplat în Europa Occidentală), asimilând tot ce este nou şi frumos din fondul universal al umanităţii. Cultura europeană, la rândul ei, a reacţionat ca un adevărat „burete" care a „absorbit", pe rând, aspecte culturale din cele mai diverse, venite aici fie din Răsărit, fie din Apus.

Am încercat să surprindem doar trei dintre aceste influenţe, considerate majore, care au marcat întreaga gândire europeană şi „genotipul" ei cultural, încât astăzi este aproape imposibilă o delimitare exactă a ceea ce este pur european, de ceea ce a fost non-european. Trecerea timpului şi împrejurările geo-politice au dus la împroprierea şi europenizarea unor valori non-europene, selectate şi filtrate de geniul intelectual şi spiritual european.

Din această perspectivă românească, culturile non-europene nu ar trebui privite doar ca posibile influenţe periculoase pentru cultura Europei, ci ele o completează pentru realizarea unităţii primordiale a spiritului uman, unitate care nu se poate realiza numai prin tratate, pacturi sau alianţe politice, ci în primul rând prin dorinţa sinceră de a-l cunoaşte pe celalalt, prin respect şi dialog echitabil şi prin promovarea poruncii Mântuitorului Isus Cristos: „Să vă iubiţi unii pe alţii. Precum v-am iubit Eu pe voi, aşa şi voi să vă iubiţi unul pe altul. Aşa vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea iubire unii faţă de alţii" (*In* 13,34-35).

Bibliografie

1. ANGHELESCU, Nadia, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, Bucureşti 1993, 144 p.
2. BĂDILIŢĂ, Cristian, *Nostalgia Europei*: volum în onoarea lui Alexandru Paleologul, în colaborare cu Tudorel Urian, Editura Polirom, Iaşi, 2003, 287 p.
3. BALAN-MIHAILOVICI, Aurelia, *Istoria culturii şi civilizatiei creştine*, Editura Oscar Print, Bucureşti, 2001, 313 p.
4. BUJOREANU, Ioan M., *Evreii din România*, Editura Tipografia Academiei Române, Bucureşti, 1885, 42 p.

5. CAJAL, Nicolae; K.ller, Hary, *Contributia evreilor din România la cultură şi civilizaţie*, Editura Federaţiei Comunitaţilor Evreieşti din România, Bucureşti, 1996, 664 p.
6. CANTACUZINO, G., *Legăturile dintre civilizaţiile orientale şi occidentale în lumea antică*, Editura Datina Românească , Vălenii de Munte, 1929, 83 p.
7. CEAUŞESCU, Gheorghe, *Orient şi Occident în lumea greco-romană*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2000, 328 p.
8. CIACHIR, Nicolae, *Istoria slavilor*, Editura Oscar Print, Bucureşti, 1998, 466 p.
9. COMPAGNON, Antoine; Seebacher, Jacques, *Spiritul Europei*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, 3 vol.
10. CONSTANTINESCU, Pavel, *Bizantinismul în România*, Editura Socec, Iaşi, 1924, 119 p.
11. CONSTANTINESCU, Viorica S., *Evreul stereotip*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1996, 180 p.
12. COZMA, Teodor, *O nouă provocare pentru educaţie: interculturalitatea*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, 216 p.
13. CRAINIC, Nichifor, *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, Iaşi, 1996, 120p.
14. DUŢU, Alexandru, *Cultura română în civilizaţia europeană modernă*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978, 271 p.
15. DVORNIK, Francis, *Slavii în istoria şi civilizaţia europeană* Editura ALL Educaţional, Bucureşti, 2001, 630 p.
16. EISENBERG, Josy, *O istorie a evreilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, 344 p.
17. EŞANU, Andrei, *Contribuţii la istoria culturii româneşti*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997, 383 p.
18. GONTA, Alexandru I., *Relaţiile romanilor cu slavii de răsărit până la 1812*, Editura Universitas, Chişinău, 1993, 156 p.
19. HILBERG, Raul, *Exterminarea evreilor din Europa*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997, 2 vol., 336 p.
20. HUNTINGTON, Samuel P., *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, trad. de Radu Carp; pref. de Iulia Moţoc, Editura Antet, Bucureşti, 1998, 528 p.
21. IORGA, Nicolae, *Bizanţ după Bizanţ*, Editura 100+1 Gramar, Bucureşti, 2002, 280 p.
22. LECCA, Radu, *Eu i-am salvat pe evreii din România-Memorii 1931-1944*, ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de Alexandru V. Dita; pref. de Dan Zamfirescu, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1994, 352 p.
23. LEONTIEV, Konstantin, *Bizantinismul şi lumea slavă*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999, 180 p.
24. LEROY-BEAULIEU, Anatole, *Evreii şi Antisemitismul*, Editura H. Goldner, Iaşi, 1892, 153 p.
25. LOVINESCU, Eugen, *Istoria civilizaţiei române moderne*, Editura Ancora, Bucureşti, 1924-1925, 3 părţi.
26. MARRO, Henri-Irenée, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, trad. de Drăgan Stoianovici şi Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, 565 p.
27. MÉRAD, Ali, *Islamul contemporan*, trad. de Gheorghe Ţiţeica; prefaţă de Daniela Zaharia, Editura Corint, Bucureşti, 2003, 134 p.

28. MEYENDORFF, John, *Teologia Bizantină*, trad. de Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, Editura Institutului Biblic şi de Misiune ale Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996
29. MIHĂILĂ, G., *Cultura şi literatura română veche în context european: studii şi texte*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, 432 p.
30. MIQUEL, André, *Islamul şi civilizaţia sa : din secolul al VII-lea până în secolul al XX-lea*, trad. de Radu Florescu, Editura Meridiane, Bucureşti,1994, 2 vol.
31. NIEMIROWER, J., *Evrei celebri : Sinagoga Magna a reprezentanţilor lui Israel*, Bucureşti, 1919, 32 p.
32. OIŞTEANU, Andrei, *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001, 240 p.
33. PANAITESCU, P. P., *Contribuţii la istoria culturii româneşti*, ed. îngrijită de Silvia Panaitescu; prefaţa, note şi bibliografie de Dan Zamfirescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, 639 p.
34. CONSTANTINESCU, Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă*, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Marilena Andrei, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997, 100 p.
35. PELEŞ, Ioan, *Istoria culturii şi civilizaţiei româneşti*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1995, 95 p.
36. POLEDNA, Rudolf ; Ruegg, Francois şi Rus, Călin, *Interculturalitate: cercetări şi perspective româneşti*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2002, 217 p.
37. POPESCU, Dumitru Gh., *Teologie şi cultură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române , Bucureşti, 1993, 168 p.
38. RIDER, Jacques, *Mitteleuropa*, trad. de Anca Opric; prefaţa de Andrei Corbea, Editura Polirom, Iaşi, 1997, 168 p.
39. ROMANATO, Gianpaolo Mario; Lombardo, G. ; Culianu, Ioan Petru – *Religie şi putere*, trad. de Maria Magdalena Anghelescu şi Şerban Anghelescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1996, 235 p.
40. RUS, Remus, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Enciclopedică, Bucureşti,1994, 344p.
41. SCHUON, Frithjof, *Să înţelegem Islamul* : *introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, 256p.
42. SOLOMOVICI, Tesu, *România Iudaică : o istorie neconvenţională a evreilor din România ; 2000 de ani de existenţă continuă*, Editura Tesu, Bucureşti, 2001, 2 vol.
43. STERE, Constantin, *Elenismul şi iudaismul în civilizaţia umană*, Editura Adam, Bucureşti, 1998, 32 p.
44. SOURDEL, Dominique; Sourdel, Janine, *Civilizaţia Islamului clasic*, trad. de Eugen Filotte, Editura Meridiane, Bucureşti, 1975, 880 p.
45. SOURDEL, Dominique, *Islamul*, trad. de Liliana Saraiev, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, 160 p.
46. THORAVAL, Yves, *Dicţionar de civilizaţie musulmană*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997, 332 p.
47. TURCAN, Robert, *Cultele orientale în lumea romană*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1998, 472 p.
48. YANNARAS, Christos, *Ortodoxie şi Occident*, text îngrijit de Iulian Nistea, Editura Bizantină, Bucureşti, 1995, 112 p.
49. ZAMFIRESCU, Dan, *Istorie şi cultură*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1975, 236 p .

50. Idem, *România pământ de civilizaţie şi sinteză. Articole şi reportaje*, Editura pentru literatură, Bucuresti, 1969, 136 p.
51. ZAMFIRESCU, Dan ; Iorga, Nicolae, *Sinteza bizantină : conferinţe şi articole despre civilizaţia bizantină*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, 283 p.
52. WIGODER, Geoffrey, *Evreii în lume: dicţionar biografic*, trad. Irina Horea, Viviane Prayer şi Carmen Stanca, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001, 639 p.
53. xxx, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Fundaţia pentru Literatură şi Artă « Regele Carol II », Bucureşti, 1939, 1450 p.
54. xxx, *Coranul cel Sfânt şi traducerea sensurilor în limba română*, Liga Islamică şi culturală din România; ed. a 2-a, Editura Islam, Timişoara, 1999, 770 p.
55. xxx, *Dicţionarul Explicativ al Limbii Române*, ed. a 2-a, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, 2140 p.
56. http://quintet.ro/biblioteca/carţi/istorie/tatar/cuprins.html Octavian Tatar, *Cultura şi civilizaţia la români*.

XI. DIALOGUL RELIGIOS ÎNTRE ORIENT ŞI OCCIDENT

1. Introducere

Prin comunicare înţelegem dialog, aşa cum îl concepe C. Geertz, „dialogul religios ca un dialog intercultural sau mai exact ca un dialog multicultural", în sensul unei deschideri către celălalt diferit de mine.

Această diferenţă, care nu este una de esenţă, presupune condiţionări istorico-geografice şi nimic mai mult, este vorba despre un dialog imaginar, care se poate transforma în orice moment într-un dialog real, care presupune identificarea imaginilor şi simbolurilor distincte unite prin fondul comun din care fac parte.

Acceptarea celuilalt scoate la iveală propriile noastre potenţialităţi, cum ar spune Aristotel, care creează mai întâi o mai bună cunoaştere de sine, o reevaluare continuă şi benefică şi apoi o cunoaştere a celorlalţi care fac parte, să spunem, dintr-o altă comunitate.

Dihotomia Occident-Orient, cea mai vizibilă, pentru a nu vorbi de dihotomiile din interiorul occidentului – Est-Vest, Europa-America, etc. - postulează o ruptură totală, o modalitate de separare absolută între oamenii de aici şi cei de dincolo, parcă am vorbi, atunci când vorbim de Orient, de oameni cu totul diferiţi.

Din acest motiv, Mircea Eliade insista asupra căii de salvare prin care „omul modern este chemat să redescopere tezaurul său de imagini, pentru a se redescoperi pe sine, pentru a găsi căile de intrare în dialog cu alteritatea, pentru a putea să se integreze dialogului intercultural pe care-l presupune fenomenul redefinirii globale a identităţii"(1).

2. Cauzele interesului occidental faţă de religiile Orientului. Specificul lor în România contemporană

Literatura occidentală de specialitate prezintă şi analizează mai multe cauze ale apariţiei şi intensificării dialogului interreligios dintre Orient – cu precădere India – şi Occident. Le vom expune şi noi succint, apoi le vom comenta, încercând să analizăm (in) compatibilitatea lor cu spaţiul social românesc al tranziţiei.

O primă cauză, intens mediatizată, aduce în discuţie existenţa unor *structuri depersonalizate* create de societăţile industriale moderne. Ele ar fi dezumanizat suficient de mult viaţa şi relaţiile interumane din Occident. Societăţile moderne par să fi căzut pradă unor boli fără antidot care se caracterizează prin: subordonarea valorilor spirituale faţă de cele materiale, fetişizarea eficienţei tehnice şi a succesului imediat; exteriorizarea vieţii şi alienarea omului în universul tehnic, golirea interiorităţii umane de aspiraţii şi trăiri autentice, anularea personalităţii, standardizarea atitudinilor şi a comportamentelor; secularizarea vieţii şi anularea relaţiei dintre om şi transcendenţă, pierderea sensului vieţii, disoluţia reperelor valorice şi a motivaţiilor.

Câştigul personal este cuvântul de ordine în viaţa modernă care nu mai are nevoie de nici o altă legitimare, iar ceea ce le oferă societatea modernă celor săraci este sprijinul material şi nu cel moral.

În orice societate şi stat de drept, ideea de supranatural devine o presupunere arbitrară. Statul modern sau o grupare de state, care se luptă să formeze aglomerări şi mai mari, par a nu mai fi interesate de referatul creaţiei sau de alte învăţături biblice. Ceea ce contează acum e doar o simplă documentaţie cu articole, clauze sau prevederi care sunt aplicate cu greu.

În sistemul societal avansat, supranaturalul nu mai joacă nici un rol în ordinea percepută, trăită, instituită. Mediul de viaţă este ostil supranaturalului, se bazează pe proceduri raţionale, planificate, elaborate de oameni, iar moralitatea înseamnă obtuzitate. A exprima atitudini morale este totuna cu a-i inhiba pe oameni atunci când aceştia doresc să acţioneze aşa cum vor.

—Planificare şi nu revelaţie; ordine raţională şi nu inspiraţie; rutină sistematică şi nu acţiune carismatică sau tradiţională - iată imperativele ce se impun în zone tot mai largi ale vieţii publice.” Anularea transcendenţei şi subordonarea vieţii unor scopuri

imediate sunt atitudini ce ţin de însăşi esenţa lumii moderne, de cultul ei pentru valorile utilitare şi pentru puterea seculară. (2)

În acest context, religiile orientale vin şi pretind că deţin alternative serioase la criza modului comun de viaţă socială din Europa şi America. Credem că astăzi structurile depersonalizate încetează să mai fie un fenomen exclusiv occidental.

După 1989 ele îşi fac simţită tot mai intens prezenţa şi în spaţiul românesc. Însăşi tranziţia, asemenea unui ritual de *descensus ad inferos*, presupune în mod obligatoriu dezavuarea unor valori, uzanţa unor modele, diluarea unor credinţe religioase. Toate acestea pot fi interpretate (şi) ca preludiu al unei renaşteri şi atunci se poate înţelege parţial condiţia unor subiecţi cu speciale sensibilităţi religioase, care, nesuportând durerile tranziţiei, caută refugiul în stilul de viaţă propus de unele grupuri denominaţionale, inclusiv de cele orientale.

Altă cauză aminteşte de existenţa unei *noi contraculturi* în Europa occidentală şi Statele Unite ale Americii. În general, se poate afirma că influenţa ideilor şi practicilor religioase orientale asupra unui Occident odinioară creştin a atins în decada anilor '70 proporţii nemaiîntâlnite. Sub formă de culte şi mişcări religioase orientale (şi pseudo-orientale), aceste idei au proliferat mai ales în America, ţara care cu cel mult două decenii înainte de acea dată era considerată încă "provincială" (cu excepţia câtorva oraşe mari), datorită faptului că orizontul ei spiritual era constituit în cea mai mare parte de religiile protestantă şi romano-catolică.

Cauza acestei proliferări se găseşte în amara deziluzie a generaţiei de după cel de-al Doilea Război Mondial, care s-a manifestat în anii 1950 prin protestele sterile şi libertinismul moral al aşa numitei generaţii "beat", al cărei interes pentru religiile orientale pornise dintr-o nemulţumire faţă de "creştinism", fiind iniţial o preocupare a cercurilor universitare şi studenţeşti (beat: adj., cel care se află în stare de epuizare, vlăguit de sentimentul fermităţii morale; care se referă la bitnici; bitnic: persoana care se revoltă împotriva moralei sociale convenţionale prin modul de comportare sau de îmbrăcăminte şi care se pasionează după moduri de expresie şi filosofii exotice).

A urmat apoi generaţia "hippie" a anilor 1960 împreună cu muzica "rock", cu consumul de substanţe halucinogene şi cu dorinţa de a obţine cu orice preţ stări de "conştiinţă lărgită". Tineretul american se avânta, fie în mişcările politice protestatare (în special contra războiului din Vietnam), fie într-o practicare ferventă a cultelor

religioase orientale. Este perioada când guru indieni, lama tibetani, maeştri de Zen japonez şi multe alte soiuri de "înţelepţi", vin în Occident spre a găsi aici mulţimi de tineri setoşi să le soarbă învăţătura şi să le asigure astfel un succes şi o notorietate la care swamii din deceniile anterioare nici nu visaseră să ajungă vreodată.

Aceşti tineri au început astfel să călătorească până la marginile lumii în căutarea înţelepciunii, a învăţătorului sau a drogului, care să le aducă "pacea" şi "libertatea" atât de mult dorită.

În anii 70 generaţia "hippie" este urmată de o a treia, mai liniştită, mai puţin înclinată spre demonstraţii şi mişcări de stradă şi mai puţin zgomotoasă în comportament, dar în acelaşi timp mult mai implicată în religiile orientale, a căror influenţă pătrunsese deja în mentalitatea generală mult mai adânc decât înainte.

Pentru mulţi componenţi ai acestei generaţii, "căutările" pe plan spiritual şi religios erau încheiate: ei găsiseră în doctrinele orientale o filozofie pe gustul lor, pe care acum o practicau cu seriozitate.

Mai ales în America, un număr de mişcări religioase orientale se aclimatizaseră deja, devenind "occidentale": există în prezent "mănăstiri" budiste compuse în întregime din convertiţi americani şi europeni şi apar, ca noutate absolută, guru şi maeştri Zen proveniţi dintre etnici occidentali.

Se consideră că religiile orientale oferă noi alternative de viaţă la modelul statal, clasic, de tip instituţionalizat. Comentând această afirmaţie a lui Jean Vernette din cartea sa intitulată sugestiv *Sectele*, vom remarca un fapt. Viabilitatea şi durabilitatea noii contraculturi depinde enorm de modul în care ea se raportează la cultura oficială, statală. Poate să i se opună făţiş, brutal, şi atunci are şanse mai puţine de reuşită sau, dimpotrivă, noua contracultură poate fi un subtil şi eficace braţ al Statului, inteligent structurat în "sânul" grupurilor sociale nonconformiste pentru a le controla şi manipula în voie (3).

Evident, ipostaze sociale ale noii contraculturi au apărut şi în anii tranziţiei româneşti. Numai că, funcţionând într-un mediu în mare parte omogen din punct de vedere religios, ele nu mai au aceeaşi forţă şi aceleaşi efecte puternice ca în Occidentul – central-european sau american.

Următoarea cauză aduce în atenţie ceea ce s-a numit a fi *criza Bisericii*. În primul rând, a Bisericii creştine neortodoxe. Altfel spus, fenomenul s-a manifestat în

plenitudinea lui în Occident. Aici au existat şi există ―segmente ale tinerei generaţii care aşteptau de la Bisericile lor o altă instruire spirituală, nu numai o etică socială. Mulţi dintre cei care au încercat să ia parte activă la viaţa Bisericii, erau în căutare de experienţe sacramentale şi mai ales de instruire în ceea ce ei numesc «gnoză» şi «misticism», sigur că au fost dezamăgiţi" (4). Gnosticii declară că ceea ce caracterizează adevărata Biserică este unirea membrilor ei cu Dumnezeu şi a unora cu alţii, "uniţi pentru totdeauna prin prietenie, necunoscând nici ostilitatea, nici răul, ci fiind uniţi prin gnoză... în prietenie unii cu alţii". Între ei domneşte o intimitate de soţi, de nuntă spirituală, trăind într-o paternitate, o maternitate, o fraternitate şi înţelepciune raţională, ca cei ce se iubesc, ca într-o comuniune a spiritului. Aceste viziuni ale Bisericii cereşti alcătuiesc un viu contrast cu portretul terestru al Bisericii rezultat din documentele dreptcredincioşilor. Prin urmare, se naşte întrebarea: *Care au fost motivele acuzării gnosticilor în raport cu dreptcredincioşii?*

În primul rând gnosticii consideră că ceilalţi nu-l caută pe Dumnezeu.

Gnosticul nu înţelege mesajul lui Christos ca oferind o serie de răspunsuri, ci ca o încurajare să înceapă a căuta: "căutaţi şi întrebaţi ce căi trebuie să urmaţi, căci nimic nu se compară cu aceasta". Creştinii negnostici nu caută deloc: ” ... aceştia, cei ce sunt ignoranţi, nu-l caută deloc pe Dumnezeu...

Ei nu se interesează de Dumnezeu... Nepăsătorul aude chemarea, dar ignoră locul unde a fost chemat".

Cei care se mulţumesc să creadă ceea ce li se predică, fără a pune întrebări, şi care acceptă cultul care li se aşterne în faţa ochilor, nu numai că rămân ei înşişi în ignoranţă, dar "dacă întâlnesc un altul ce se preocupă de mântuirea lui", fac tot posibilul pentru a-l mustra, reducându-l la tăcere (Francois Rouen – *Marea Taină a Bisericii*) (5).

Urmarea a fost adeziunea totală la unele grupuri sectare, mai ales la cele de inspiraţie orientală, nu neapărat religioase. Pe un astfel de traiect interogativ, următoarea problemă pe care ne-o va lămuri cercetarea „socio-antropologică" ar fi cauza, sau cauzele religiei în sine.

De ce creştinismul nu mai este pe placul tuturor? Dar a fost el vreodată? Da, într-adevăr, există o criză a Bisericii. Ne putem întreba: de ce? Pentru că şi-a pierdut autoritatea prin secularizare sau din alte motive? Acest fapt este neesenţial aici, să nu

uităm că acum există şi libertatea de conştiinţă, care, coroborată cu globalizarea informaţiei, cu noile traduceri, cu facilizarea accesului la internet în ultimii zece ani, au deschis calea către cunoaşterea şi a altor perspective religioase. Pur şi simplu, cu trecerea timpului, va dispărea, credem, vechiul obicei de a deveni credincios prin naştere.

Un asiatic nu şi-ar pune o astfel de întrebare, cel puţin în zilele noastre. De exemplu, un buddhist nu a fost ars niciodată pe rug fiindcă a negat autoritatea scripturilor vedice. Orientalii şi-au afirmat libertatea de conştiinţă chiar în perioada în care compilarea Vedelor era în mare parte terminată. Socrate urma, după două secole, să fie condamnat pentru necinstirea zeilor cetăţii (6).

La acest fenomen se mai adaugă şi o substanţială insatisfacţie faţă de dogmele Bisericii, explicabilă, mai curând prin ignorarea şi necunoaşterea propriilor tradiţii.

Cu totul diferit stau lucrurile în România ultimilor ani. Aici tradiţiile, dogmele şi ritualurile religioase s-au păstrat mult mai bine. Liturghia sacramentală n-a fost simplificată. Nemulţumirea socială faţă de Biserică a fost de o cu totul altă natură. Totuşi, nu de puţine ori, tinerii au încercat să experimenteze pe viu anumite practici spirituale doar amintite în Biserică (Filocalie).

Cel isihast, de exemplu, este doar unul dintre ele. Isihasmul este o mişcare de renaştere spirituală şi teologică din secolele XIII-XIV ale cărei caracteristici sunt : practicarea "rugăciunii lui Iisus", precizarea naturii harului divin ca energie dumnezeiască necreată, posibilitatea vederii luminii dumnezeieşti precum şi natura ei (7).

Mulţi dintre cei care s-au înscris într-un grup mişcare de coloratură orientală reproşează Bisericii absenţa preocupării faţă de practicile spirituale propriu-zise. Ei văd în yoga Orientului, de pildă, o cale mult mai vie şi concretă spre Absolut. Aici cred ei că se află răspunsurile reale la marile probleme ale vieţii. Yoga hindusă este cunoscută în Occident de mai multe decenii, ea dând naştere, mai ales în America, nenumăratelor secte şi mai ales nenumăratelor forme de terapii, care nu afirmă nici un conţinut religios. Esenţială în yoga nu este atât disciplina în sine, cât meditaţia la care trebuie să se ajungă. Trebuie însă să se ştie că cel care nu urmăreşte decât aspectul fizic al practicii Yoga, se predispune deja către anumite atitudini spirituale şi chiar experienţe, de care nici măcar nu este conştient.

Prin anii 50 un călugăr francez benedictin şi-a notat experienţele încercate, pe când se străduia să facă din Yoga o practică creştină. Scopul acestei practici era de a folosi tehnica yoga în –meditaţia creştină", pentru a obţine efecte de relaxare, mulţumire şi pasivitate mentală, care să favorizeze receptarea iluminării Duhului Sfânt.

De asemenea, unii cred că exerciţiile pe care le practică ar produce un efect de un calm excepţional, în timp ce starea euforică pe care o produce yoga o numesc stare de sănătate, care le-ar îngădui să facă mai mult bine, în planul fizic şi spiritual.

Călugărul catolic ce practică yoga scria că: —Persoana relaxată este gata să vibreze la atingerea Duhului Sfânt şi să primească cu bucurie ceea ce Dumnezeu binevoieşte să o lase să simtă", crezând că această —cuprindere" este cea mai înaltă formă a contemplării creştine. Şi astfel, credea că —în fiecare zi exerciţiile şi întreaga disciplină Yoga facilitează curgerea în mine a harului lui Cristos", totodată zicând că —dorinţa de Dumnezeu creşte în permanenţă, la fel şi setea de dreptate şi dorinţa arzătoare de a fi creştin în adevăratul sens al cuvântului".

În descrierea acestei mostre de —Yoga creştină" se identifică tocmai trăsăturile persoanei, care, din punct de vedere spiritual, rătăceşte, fie în direcţia religiilor păgâne, fie în cea a experienţelor "creştine" sectare.

În amândouă aceste direcţii avem de-a face cu aceeaşi —deschidere" şi cu aceeaşi dorinţă de a fi "cuprins" sau —apucat" de un "duh"; aceeaşi căutare, nu de Dumnezeu, ci de —consolări spirituale", aceeaşi auto-intoxicare care este luată drept —stare de graţie"; aceeaşi uşurinţă de necrezut cu care oricine devine deodată —contemplativ" şi "mistic"; aceleaşi "revelaţii mistice" şi stări pseudo-spirituale.

Nici o ramură din yoga nu are nimic comun cu practicile creştine, deşi se vehiculează o legătură între rugăciunea lui Iisus şi aşa-numita –yoga creştină", ci dimpotrivă, sunt împotriva creştinismului, împotriva poruncilor lui Dumnezeu; cum este şi cazul practicii Tantra-Yoga (desfrâu în comun), care este practicată din nefericire şi în ţara noastră de un număr de tineri, sub conducerea –spirituală" - ca să nu zicem demonică - a lui Gregorian Bivolaru şi care practic a distrus mii de tineri naivi şi creduli. –Sunt unii oameni care numesc comuniune mistică plăcerea trupească săvârşită în comun… Părtaşii la desfrânare, fraţii destrăbălării, falsifică cuvintele lui

Dumnezeu! …Aceşti oameni, de trei ori ticăloşi, îmbracă în cuvinte sfinte comuniunea trupească şi afrodisiacă şi cred că ea îi urcă în împărăţia lui Dumnezeu…” .

Aceste mişcări culte de conştiinţă (culte care se pretind nereligioase), considerate a fi grupuri de —terapiementală” includ organizaţii, precum —Erhard Seminars Training”, —Rolfing”, —Silva Mind Control” (Controlul mintal Silva), —Life Spring” (Izvorul Vieţii), şi încă multe alte forme de —seminarii” (întâlniri) şi —biorăspuns” , care oferă o —descătşare a tensiunilor” şi o —captare a potenţialelor ascunse” ale omului, exprimate într-un jargon —ştiinţific” de secol XX, mai mult sau mai puţin plauzibil.

De asemenea, se menţionează şi alte miscări de —conştiinţă”, care sunt mai puţin la modă astăzi, de la —Ştiinţa creştină” şi —Ştiinţa mentală”, până la —Scientologie”. Trebuie subliniat faptul că nu au nici o fundamentare în tradiţia şi practica creştină, ci sunt pur şi simplu fructul religiilor păgâne orientale sau al practicilor spiritiste moderne, mai mult sau mai puţin diluate, şi prezentate adesea ca fiind —lipsite de conţinut religios”.

Nu numai că învăţătura lor este greşită şi în totală discordanţă cu doctrina creştină despre viaţa spirituală, dar prin practicile lor păgâne şi prin experimentele lor psihiste ele pun în pericol sănătatea mentală a celor care le devin victime, ducând la dezastru psihic.

Puterea de seducţie a —noii conştiinţe religioase” este atât de mare încât ea se poate înstăpâni chiar şi asupra acelora care afirmă cu tărie că sunt creştini. Nu este vorba aici doar despre cei care se complac în combinaţii artificiale, sau despre sincretismul dintre creştinism şi cultele orientale la care ne-am referit mai sus, ci, mai grav, este vorba şi despre cei care se consideră pe ei înşişi niste creştini înflăcăraţi. Profunda ignorare a autenticei trăiri creştine din zilele noastre creează condiţiile proliferării unei false —spiritualităţi” creştine, a cărei natură este strâns înrudită cu —noua conştiinţă religioasă”(8).

Asta nu înseamnă, în mod obligatoriu, o excludere a creştinismului. Aceşti tineri continuă să frecventeze Biserica şi chiar să fie într-o anumită măsură practicanţi ai cultului creştin. Rezultă o formă de sincretism religios care merită el însuşi o analiză separată.

Fascinaţia iniţierii personale, aşa s-ar putea numi o altă cauză a creşterii amplorii fenomenului religios oriental în Occident, dar şi în România ultimilor ani. Nu de puţine ori, Mircea Eliade a insistat asupra faptului că religia lui Isus a respins de la început practicile vechi misterice (gen Misterele din Eleusis) şi cultul clasic al iniţierii personale. Misterele creştine au fost anunţate pentru absolut toţi credincioşii de la amvonul Bisericii. Iniţierea a devenit colectivă. Ritualismul a ajuns să fie, uneori, unul opac, sec, irelevant. În aceste condiţii, religiile orientale au venit cu promisiunea unei căutări personale şi practice a absolutului, într-un —veritabil" scenariu secret al iniţierii.

Societatea capitalistă, uneori *dură şi depersonalizată*, stimulează şi alimentează constant dorinţa cetăţeanului de reconstrucţie a identităţii sociale. El se vrea integrat unui grup şi doreşte să aibă sentimentul apartenenţei la acel grup. Pentru unii, sectele de inspiraţie creştină sau orientală sunt în măsură să le împlinească visul. Faptul este valabil pentru Europa şi America în general, dar şi pentru România timpului de tranziţie.

Redescoperirea spiritului comunitar, a cultului familiei şi a vieţii private atrage după sine şi dorinţa de a avea *un nou lider charismatic*. În acest sens, grupurile —orientale" din Occident şi din România livrează constant o diversitate de asemenea lideri.

O altă cauză a revirimentului nonconformismului religios amintit de o parte a literaturii sociologice occidentale de specialitate se referă şi la aşa-zisa *revanşă a victimelor persecuţiilor ecleziastice.*

Generaţiile actuale care au urmat —arderilor pe rug" şi "excomunicărilor" medievale au încercat să-şi răzbune predecesorii —trădând" creştinismul şi pactizând cu ritualurile religioase exotice, în special orientale.

Pentru România o asemenea problemă nu se pune, iar în Occident ea trebuie verificată prin studii temeinice de istorie şi arheologie socială.

Aşteptarea viitorului apocaliptic, aşa s-ar putea intitula o altă cauză a popularizării Orientului religios în lumea contemporană.

Psihoza sfârşitului iminent este în continuare copios alimentată de mediatizarea marilor catastrofe ale secolului trecut, înţelese ca prevestiri ale Apocalipsei. Este vorba, printre altele, de "cataclismul celor 55 de milioane de morţi ai celui de-al Doilea Război Mondial, de genocidul cambodgian, foametea lumii a treia,

catastrofele industriale de la Sevesto, Bhopal şi Cernobîl, conflictele şi revoluţiile care s-au produs ca urmare a războiului rece, ameninţarea permanentă şi imediată a unui război nuclear final" (9) .

Toate acestea creează o aşteptare a sfârşitului în condiţii de teamă şi anxietate pentru virtualii membri ai grupurilor sectare. Acestea le promit şansa unei iniţieri şi a unei *salvări* de iminentul rău planetar.

Încheierea mileniului doi si începerea celui nou alimentează şi mai mult fantasmele apocaliptice. Or, toate acestea se întâmplă în mai multe medii sociale din Occident, dar şi în România actuală.

O altă cauză a proliferării semnificative a mişcărilor de inspiraţie orientală o constituie şi tentaţia *„fructului oprit*".

În perioada dictaturii lui Ceauşescu, practicile orientale erau privite cu suspiciune (vezi scandalul „Meditaţia Transcendentală") sau chiar stigmatizate pînă la diabolizare. Era firesc ca ele să revină spectaculos după 1989.

Dincolo de toate acestea, colonizarea unor ţinuturi orientale (India) şi întâlnirea lor cu modernitatea occidentală au provocat în mod special dialogul interreligios. El a avut şi are loc în forme slabe, uneori eşuate, dar şi în ipostaze realmente reuşite.

3. Forme problematice ale dialogului interreligios Orient-Occident: discursul stereotipic, misionarismul şi prozelitismul

3.1. Discursul stereotipic

Reprezentările noastre comune cu privire la lumea Orientului stau, de cele mai multe ori, sub semnul stereotipului. Pentru a-i întelege mai bine funcţionalitatea este necesar, înainte de toate, un mic excursus etimologic. Termenul stereotip este compus din două cuvinte greceşti: *stereos* (fix, solid) şi *typos* (caracter).

Sensul originar era unul de natură tehnică: semnifică „multiplicarea unei forme tipografice prin turnarea în metal a unei copii"(10) . Preluat în deceniul al treilea al secolului XX de ştiinţele umaniste, stereotipul a ajuns să numească acel corpus de reguli sau atribute din care unele reprezintă trăsături de personalitate.

În mass-media stereotipul este o formă de prezentare sintetică, aproape simplificatoare, a realităţii cotidiene. De exemplu: în viteza demenţială a derulării evenimentelor contemporane – vezi războiul din Irak -, jurnaliştii nu mai stau să analizeze, să înţeleagă şi să explice ceea ce se întâmplă. Unii nici nu sunt pregătiţi să o facă. Şi atunci cad într-o capcană infinit mai păguboasă pentru noi ceilalţi: relatează pur şi simplu faptele, considerând că toate acestea sunt şi suficiente pentru înţelegerea lor.

Aşa se întâmplă deseori şi cu religiile Orientului ilustrate în mass-media occidentală, inclusiv românească. Nu sunt excesiv de mulţi cei care reuşesc, totuşi, să vadă sensurile ascunse ale evenimentelor şi să înţeleagă semnificaţiile lor simbolico-religioase. Pentru cei mai mulţi dintre noi, stereotipul este cel care ne "ajută". El numeşte „enunţul unei cunoaşteri colective care se vrea valabilă în orice moment istoric" (11) .

Ceea ce s-a spus ieri la noi cu privire la Orient este valabil astăzi, dar şi mâine. Atunci nu avem de ce să ne mirăm că, pentru majoritatea oamenilor, terorismul este "arab", fundamentalismul „islamic", iar despotismul, bineînţeles, „oriental".

Invers, stereotipurile au funcţionat şi mai funcţionează şi în mentalul social oriental (indian) cu privire la Occident. Paradigmatică pare a fi în acest sens, celebra incursiune în Anglia începutului de secol XX (1902) a lui Madho Singh, maharajah din Jaipur. Acesta fusese invitat la Londra pentru a asista la încoronarea lui Edward al VII-lea. „Pentrul Marea Britanie era o ţară îndepărtată, barbară, aflată în partea de nord-vest a ostilei «Mări Negre». Madho Singh nu-şi putea supune augusta persoană unui mediu atât de străin. Iar o asemenea călătorie i-ar fi expus riscului şi pe supuşii lui, căci în timpul încoronării poporul din Jaipur se identifica ritualic cu trupul regelui. Dacă Madho Singh se pângărea în această călătorie, pământul şi poporul său se pângăreau în aceeaşi măsură" (12) .

În acelaşi timp, maharajuhul a găsit soluţia imaculatei sale călătorii dincolo de cuprinsul „apelor negre". A închiriat un vas pe care preotul l-a purificat şi sfinţit. Şi-a transferat apoi o parte din mediul geografic, social şi cultural hindus la bordul vasului, sfârşind prin a-l exporta temporar în Anglia. Concret, „a fost aduse la bord orez, fructe uscate, legume şi apă, precum şi câteva vaci, plus fânul necesar hrănirii lor, pentru ca laptele proaspăt să fie asigurat zilnic. S-a păstrat, de asemenea, ţărână din

Pământul Sfânt al hinduşilor (*bharatavarsha*) şi apă din Gange, pentru ca regele să-şi poată face ablaţiunile şi să purifice împrejurimile străine. În acest mediu de bun augur, Madho Singh a pornit în siguranţă către Anglia" (13) .

Evident, astăzi, asemenea strategii sunt, în ochii occidentalilor cel puţin, deplasate, stupide şi ineficiente. Chiar indienii le-au abandonat. Însă stereotipurile cu privire la Occidentul „barbar", „criminal", „exploatator" etc. continuă să funcţioneze. Din nefericire, principalul lor efect este tocmai *blocarea dialogului interreligios*.

Ceea ce ni se pare interesant este faptul că de acest „păcatoriginar" al comunicării stereotipe sunt conştienţi chiar şi promotorii ei. Cu toate acestea, reziduuri vechi, preluate şi transmise intergeneraţional prin mecanica banalei comunicări continuă să rămână în mintea noastră vii şi eficiente.

Alături de ştiinţa de manual, ele exprimă „imaginarul colectiv al Occidentului cu privire la Orient (mai ales la Orientul musulman) exprimă mult mai multe adevăruri despre subiect (despre cel ce priveşte) decât despre obiect (cel care este privit)" (14) . Exprimă, de exemplu, intenţia mai mult sau mai puţin mascată a subiectului de convertire religioasă a celuilalt pe „calea dreaptă".

3.2. Misionarismul

Una din clasicile căi de convertire, care în opinia noastră exprimă o formă slabă a dialogului, este misionarismul religios. Discutând despre întâlnirile creştino-hinduse şi despre misionarismul occidental, trebuie să începem, inevitabil, cu primii misionari din India.

Printre ei s-au situat la loc de frunte baptistul englez William Carey (1767-1837) şi anglicanul William Hodge Mill (1792-1853). Aceştia au fost pionerii ofensivei creştine din India. Misionarii creştini aveau în faţă două alternative de convingere a populaţiei autohtone. Prima viza scoaterea indianului din sistemul său filozofico-religios şi impunerea latinei ca limbă a noului cult.

Însă o asemenea strategie şi-a dezvăluit imediat inconsecvenţele şi ineficienţa. Sistemul de castă hindus s-a arătat a fi aproape impenetrabil. Prin urmare, misionarii au recurs la o variantă mai dificilă, dar cu şanse mai mari de reuşită. Ea viza introducerea „calului troian" – sub chipul limbii sanscrite în care au fost traduse

textele creştine – în cetatea culturii hinduse. Fenomenul acesta a fost menţionat de Conciliul Vatican II sub numele de *înculturare*. Mai exact, s-au tradus în sanscrită *Decalogul*, *Crezul* şi în latină celebrul text *Bhagavad-Gita*. Deşi "rupeau" ceva în sanscrită, misionarilor creştini li s-au asociat, în activitatea misionară, unii pandiţi autohtoni şi orientalişti remarcabili ai timpului.

Marile dificultăţi au apărut în momentul echivalenţei în limba indigenă a unor elemente esenţiale din creştinism: Dumnezeu, Isus Cristos, Sfântul Duh, etc.

Iniţial, misionarii au încercat să-l traducă pe Dumnezeu Tatăl prin termenul de Isvara. N-au reuşit. Au eşuat, pe bună dreptate, din moment ce diferenţele dintre cei doi sunt remarcabile: Dumnezeu intervine activ în viaţa credincioşilor, pe când Isvara nu. Ultimul este perceput ca fiind extrem de rezervat, ajutându-i, uneori, doar pe cei care s-au decis să se consacre total practicilor yoga, deoarece această —simpatie metafizică" (M. Eliade) pentru yoghini i-ar fi consumat întreaga energie.

În concluzie, pentru majoritatea hinduşilor, Isvara este un fel de *Deus otiosus* şi nu poate fi speculat în folosul cauzei misionare creştine. La fel de ineficiente s-au dovedit a fi şi echivalările Sfântului Duh cu formule de genul: *Pavistra-atman* (atmanul purificator); *Isvara-atman* (atmanul lui Dumnezeu); *Deva-atman* (atmanul divin) sau *Punya-atman* (atmanul sfânt).

Cele mai vii şi aprinse controverse au apărut însă în momentul în care Isus Cristos, Mîntuitorul lumii, a trebuit să îmbrace haina sanscrită. Minţile abile ale multor misionari s-au orientat asupra termenului de avatar, considerat a fi cel mai convenabil echivalent al lui Iisus în religia hindusă. Literar, avatara s-ar traduce, sugerează Radu Bercea, prin —traversare în jos". Este drumul pe care divinitatea supremă, Visnu, îl parcurge pe pământ. El nu-şi părăseşte, totuşi, condiţia transcendentă. Îl însoţeşte periodic pe om, ajutându-l să restabilească ordinea cosmică.

Exemplul clasic este cel al lui Krisna, avatarul lui Visnu. Or, şi de data aceasta, echivalenţa a fost ratată. Sunt prea mari diferenţele dintre cele două religii pentru ca apropierea să poată funcţiona.

Avatarul are o intrare repetată în timpul ciclic al lumii. Isus intervine o singură dată în timpul liniar al istoriei. Avatarul nu-şi asumă împăcarea cu decrepitudinea acestei lumi. Iisus, dimpotrivă, salvează lumea prin sacrificiul personal. Avatarul

hindus este departe de a intra în ecuaţia soteriologiei umane. Fiul lui Iosif şi al Mariei se predă însă necondiţionat martiriului şi răstignirii, lăsând totul în voia Tatălui ceresc.

Toate acestea sunt exemple suficiente pentru a argumenta incompatibilitatea celor două mari religii şi culturi. Ele sunt, după celebra expresie a lui Thomas Kuhn, *paradigme incomensurabile*. Noi le putem judeca în termenii moralei comune sau în funcţie de criteriile misionarismului religios.

Rezistenţa indiană la pătrunderea creştinismului este ilustrată şi de faptul că ―în India contemporană, creştinii, europeni şi indigeni, nu depăşesc 3% din populaţie, iar dintre ultimii, majoritatea aparţin straturilor sociale modeste şi slab educate" (15).

Mai mult, unii dintre misionarii creştini care au învăţat sanscrita pentru a vesti religia lui Isus orientalilor au cunoscut ceea ce sociologia numeşte a fi *efectul pervers* (Raymond Boudon). S-a întâmplat cu ei ceva cu totul neaşteptat, surprinzător. Întorşi acasă, unii misionari, cum ar fi cazul evanghelistului scoţian John Muir (1810-1882), s-au dedicat ―cu rezultate notabile, indologiei de tip academic" (16). J. Muir ―a editat seria de cinci volume *Original Sanskrit Texts* şi a fondat la Universitatea din Edingburgh, în 1862, «Catedra de limbă, literatură, filosofie sanscrită şi de filologie comparată»" (17). În pragul morţii, venerabilul creştin a conchis că, totuşi, cele două religii (creştinismul şi hinduismul) ―sunt două posibile atitudini umane în faţa divinului" (18) .

3. *Prozelitismul oriental. Cazul MISA*

O altă formă slabă a dialogului interreligios este prozelitismul.Vom exemplifica fenomenul cu prozelitismul yoga din România postdecembristă. Referinţa precisă este la Mişcarea Spirituală de Integrare în Absolut (MISA). De ce? Pentru că anumite practici mediatizate de acest grup se regăsesc, într-un fel sau altul, şi în cazul altor mişcări orientale de la noi. Chiar prin notorietate şi număr de adepţi, MISA a devenit în momentul de faţă emblematică pentru fenomenul tantrico-yoghin românesc.

De la început observăm că strategia MISA este, din punct de vedere fenomenologic, similară celei practicată de misionarii creştini ai Indiei. Aceştia din urmă au recurs la limba sanscrită pentru a răspândi creştinismul. Cei autohtoni traduc astăzi, indirect, conţinuturile învăţăturilor orientale în limba română. S-a înţeles, şi

într-un caz şi în celălalt, că o bună convingere se realizează prin utilizarea limbii autohtone.

Diferenţele dintre cele două strategii merită a fi însă amintite.

În primul caz, misionarismul creştin din India era pus în joc în special de străini. În noua situaţie, cei care-i importă pe Visnu si pe Shiva pe plaiurile mioritice sunt chiar românii. Creştinii din India aveau o pregătire teologică, studii filologice şi filozofice.

În schimb, majoritatea celor care propovăduiesc practicile orientale la noi după ’89 sunt absolvenţi ai facultăţilor tehnice cărora le lipsesc aproape cu desăvârşire competenţele lingvistice şi filozofice. În aceasta constă, din punctul nostru de vedere, slăbiciunea acestui model de dialog interreligios. Şi-au anunţat oficial pasiunea pentru cele spirituale, apoi s-au autoproclamat profesori şi chiar guru.

O altă diferenţă importantă se referă la faptul că misionarii creştini din Orient recurgeau în practicile lor la sursele autentice. Cunoaşteau Biblia şi textele de bază ale creştinismului în original, nefiind străini nici de criteriile unor traduceri competente.

În acest sens, „specialiştii” indigeni care predau yoga în România nu cunosc – în cea mai mare parte a lor – sanscrita, pali sau tamila, dialect răspândit în sudul dravidian al Indiei. Nu au studii filologice şi, prin urmare, recurg la sursele de mâna a doua sau a treia. Traduc texte orientale despre yoga din franceză sau engleză, publicându-le la edituri obscure. Condiţiile grafice produse lasă de dorit. Mai mult, „profesorii” de yoga oferă cursanţilor sofisme de genul: „Un gram de practică valorează cât tone de teorie”. Se minimalizează astfel importanţa pregătirii teoretice, în special filologice şi filozofice. E clar că unei asemenea serioase pregătiri nu i-ar face faţă mulţi dintre cei care fetişizează MISA. În cazul acestor secte, cursantul nu dă un examen teoretic, ci, mai curând, i se solicită să fie punctual cu plata contribuţiei financiare. Şi încă ceva: dacă „un gram de practică valorează cât tone de teorie”, atunci de ce profesorul de la Universitatea din Calcutta, Surendranath Dasgupta, i-a interzis lui Eliade să practice luni de zile exerciţiile yoga, pînă nu stăpâneşte satisfăcător limba sanscrită şi filozofia indiană?

În scenariul prozelitismului oriental de la noi s-a recurs – pentru o mai bună eficienţă – la limba română. Materialul propagandistic este puternic condimentat cu motive pur creştine. Iată, spre exemplificare, doar câteva dintre acestea.

În perioada 22 decembrie 1996 – 31 ianuarie 1997, MISA organizează în Bucureşti un experiment de tip parapsihologic, pe baza unor tehnici orientale de meditaţie. Scopul declarat era scăderea ratei infracţionalităţii şi armonizarea energetică a ambianţei sociale din capitală. Adepţii MISA susţin că au reuşit. Un argument al lor ar fi confirmarea oficială a scăderii cu 50% a infracţionalităţii şi accidentelor rutiere în Bucureştiul sfârşitului de an 1996. Ştirea despre acest fenomen a fost difuzată şi de postul de televiziune Antena 1 în cadrul emisiunii „Observator" din 4 ianuarie 1997. Liderul suprem al mişcării, controversatul domn Bivolaru Gregorian, şi-a argumentat reuşita trimiţând nu la sursele orientale, ci la anumite fragmente din… Biblie. Au fost invocate pasaje cum ar fi cele din Ieremia (29,12-13), Matei (7,7-8) sau Geneză (28).

O situaţie similară în care MISA a recurs la creştinism a fost cea creată de „previziunile" apocaliptice ale lui Virgil Hîncu. Yoghinii bivolarieni au creditat imediat afirmaţiile respectivului domn, numindu-le „cercetări competente". Au propus ca soluţie ultimă „rugăciunea colectivă", practicată zilnic în perioada 1 ianuarie – 15 februarie 2000, între orele 21.00-21.45.

Am mai aminti, recursul aceloraşi misionari yoghini la „metoda unică eficientă de agregare la unison". Măreţul ei scop era acela de a îndepărta, măcar un centimetru, asteroidul apocalipstic care urma să lovească pământul în septembrie 2000. Din fericire, sfârşitul lumii nu a avut loc atunci. Noi, ceilalţi, muritorii de rând, mai suntem astăzi în viaţă şi n-ar trebui să ne cenzurăm permanenta recunoştinţă faţă de aceşti yoghino-salvatori.

Combinaţia ciudată de idei şi practici religioase creştin-orientale merge până acolo încât unii şi-l reprezintă pe Iisus drept un guru, un iniţiat în ashram-urile indiene.

Evident, aceste riscante analogii puse în joc de neprofesionişti trădează de acum partea maladivă a unei mentalităţi de tip New Age. Sincretismul acestei mişcări diluează diferenţele esenţiale dintre religii şi credinţe, compromiţând veritabilul dialog interreligios. Ele sunt adunate la un loc şi manipulate eficient în folosul cauzei.

Concluzia ar fi că, practicile orientale din România anilor ’90, în special cele de tip MISA, nu sunt altceva decât forme denaturate, uneori chiar periculoase, ale adevăratelor religii şi filozofii orientale, ilustrând, în cel mai bun caz, o formă slabă a comunicării religioase.

4. O posibilă formă de dialog Orient-Occident: modelul Eliade

Una dintre ele poate fi ilustrată de modelul cultural oferit de indianistul Mircea Eliade. Un anume răspuns oferit arhitectului francez Claude Henri Rocquet pare a fi deosebit de edificator cu privire la ceea ce credea Eliade referitor la importanţa cunoaşterii religiilor orientale şi la viitorul dialogului interreligios. —Simţeam că nu puteam înţelege destinul omului şi modul specific de a fi al omului în univers fără să cunoaştem fazele arhaice ale experienţei religioase. În acelaşi timp aveam sentimentul că-mi vine greu să descopăr aceste rădăcini pe baza propriei mele tradiţii religioase, adică pe baza realităţii actuale a unei anumite Biserici care, ca toate celelalte, era «condiţionată» de o îndelungată istorie şi de instituţii al căror sens şi forme succesive le ignorăm. Simţeam că mi-ar fi fost greu să descopăr adevăratul sens şi mesaj al creştinismului numai în tradiţia mea. Iată de ce voiam să merg în profunzime: Vechiul Testament, întâi, apoi Mesopotamia, Egiptul, Lumea mediteraneană, India" (19) . Interesul tânărului hermeneut s-a orientat apoi cu predilecţie asupra formelor „baroce", exotice, de yoga populară şi, în special, de yoga tantrică.

Iată ce-şi nota Eliade în Memorii cu privire la acest fapt. „Dimpotrivă, ceea ce mi se părea original şi tendenţios neglijat atât de elitele indiene cât şi de savanţii occidentali, era yoga tantrică. Descopeream în textele tantrice că India nu era pe de-a-ntregul ascetică, idealistă şi pesimistă. Exista o tradiţie întreagă care accepta viaţa şi trupul; nu le considera nici iluzorii, nici izvor de suferinţă, ci exalta existenţa încarnată ca singurul mod de a fi în lume în care libertatea absolută poate fi cucerită" (20).

În joc erau, cu alte cuvinte, motivaţii existenţiale şi culturale străine de orice „exotism" şi imposibil de redus la „spectaculos" şi „erudiţie" pe o temă străină realităţii româneşti.

Este exact ceea ce nu s-a înţeles bine în anumite medii, chiar din momentul susţinerii doctoratului şi publicării tezei (în 1936). Deplângând superficialitatea şi reaua-credinţă, Eliade nota în Prefaţa din 1937 la *Cosmologie şi alchimie babiloniană*: „A judeca însă o carte după aspectul ei grafic, a crede că un număr strict de note înseamnă „cultură", iar un număr mai mare de note devine „erudiţie", a trece cu vederea conţinutul cărţii sau a refuza să judeci validitatea unei anumite afirmaţii pentru

că se referă la realităţi nefamiliare – atitudinea aceasta mi se pare sterilă şi primejdioasă unei culturi" (21) .

Nu s-a înţeles atunci (şi poate nici astăzi într-o suficientă măsură) caracterul românesc şi universal al cărţilor lui Eliade despre Yoga şi importanţa lor pentru viitorul dialogului dintre religii. Eliade îl explică în variate texte (22), dar poate cel mai succint formulat apare tot în amintita prefaţă. Acolo, hermeneutul român scrie că „ceea ce caracterizează problematica actuală a culturii româneşti este autohtonia, adică rezistenţa elementelor etnice împotriva formelor de cultură străină. Cum am arătat în altă parte, asemenea fenomene de rezistenţă şi chiar insurecţie a spiritualităţii autohtone împotriva formelor unificatoare venite din afară se întâlnesc destul de des în istorie. Chiar în tânăra noastră cultură modernă, formula lui Lucian Blaga – „revolta fondului autohton" – a fost pusă întâi în circulaţie, pe la 1860, de către Haşdeu, cu al său studiu *Pierit-au dacii?*, deşi la întrebarea aceasta n-a răspuns definitiv decât Pîrvan, cu 60 de ani în urmă. Or, unul din rezultatele precise la care ajungem în yoga este tocmai această rezistenţă a fondului autohton, prearian şi surparea lentă a formelor spirituale impuse de către năvălitorii indo-europeni"(23).

Concluzia generală, ar fi aceea că exegeza de specialitate asupra fenomenului yoga întreprinsă de Mircea Eliade începând cu anii '30 ai secolului trecut este deosebit de importantă şi chiar actuală pentru contextul globalizării şi dialogului interreligios contemporan. Este un adevăr pe care în România contemporană l-au înţeles foarte bine elitele culturale. În acest sens, Vasile Lovinescu recunoştea autenticitatea dialogului interreligios doar acolo unde acesta era realizat într-un mod elevat din punct de vedere cultural.

Faptul că dialogul Orient-Occident se consumă în registrele eleganţei, toleranţei, înţelegerii şi acceptării celuilalt ni-l confirmă instituţii şi structuri culturale, cum ar fi Institutul de Ştiinţe Orientale —Sergiu-Al. George" şi editurile ce traduc şi publică direct din original textele religioase orientale; Asociaţia Română de Istoria Religiilor şi Seminarul de Cercetare Interdisciplinară a Religiilor şi Idelogiilor.

5. Aspecte ecumenice în schimbul dintre Orient şi Occident

"Deschide fereastra dinspre răsărit!", aşa i-a spus, când era pe moarte, profetul Elizeu regelui Ioas (2 Rg 13, 17). "Ex oriente lux" ["Lumina vine dinspre răsărit"], de la Răsărit răsare soarele, de la Răsărit vine lumina în întunericul nopţii. Pentru creştin, Isus Cristos este soarele dreptăţii care va răsări (Mal 3, 20) şi lumina care vine din înălţimi pentru a lumina (Lc 1, 78-79). Atunci când în 1995 Papa Ioan Paul al II-lea a scris o enciclică intitulată *Orientale Lumen* (*Lumina Orientului*), imaginea Orientului a căpătat o altă semnificaţie.

Papa Ioan Paul al II-lea amintea că lumina Evangheliei vine din Orient, în particular de la Ierusalim şi că Orientul a lăsat Bisericii o moştenire bogată, care este patrimoniu al întregii Biserici.

Acestor Biserici din Orient trebuie să le deschidem fereastra - nu ca misionari sau pentru a le constrânge să accepte concepţiile noastre. Mişcarea ecumenică vizează unitatea vizibilă a Bisericii, dar nu uniformitatea Bisericii. Acest scop al unităţii în diversitate nu poate fi atins pe calea unui prozelitism agresiv, ci printr-un schimb reciproc. Definirea cea mai scurtă şi pregnantă a Mişcării ecumenice este, aşadar: "Schimb de daruri".

În spatele acestei definiţii se află o abordare conform căreia separarea nu determină doar o privare pentru celălalt, dar ne împiedică pe noi înşine să realizăm pe deplin în mod concret catolicitatea proprie Bisericii (Unitatis Redintegratio, 4).

Dialogul ecumenic trebuie să ajute Biserica să realizeze în mod concret, prin "schimbul de daruri", plinătatea caracterului catolic şi – aşa cum a spus papa Ioan Paul al II-lea în repetate rânduri - să respire cu ambii plămâni. (24)

6. Perspective de viitor

În concluzie, ne punem întrebarea: ce putem învăţa de la Orient? Am putea aminti câteva puncte: Orientul ne poate face din nou conştienţi de caracterul de mister al credinţei; poate fi o contragreutate la pericolul alunecării într-un secularism

teologic; Orientul poate arăta faptul că teologia şi mistica, teologia şi experienţa spirituală merg în acelaşi pas.

De aceea, pentru întâlnirea ecumenică cu Orientul nu sunt importante doar comisiile teologice, ci şi schimbul spiritual, un rol important avându-l şi schimbul la nivel monastic. La fel de importantă este înrădăcinarea Orientului în Tradiţie, îndeosebi în Tradiţia Părinţilor Bisericii şi a primelor şapte concilii ecumenice, universal recunoscute.

Această înţelegere a Tradiţiei poate fi o contragreutate în ce priveşte pericolul unei uitări a Tradiţiei de la care se abate foarte uşor prin adaptări moderniste. Amintim şi accentuarea rolului Duhului Sfânt şi ecleziologia euharistică de comuniune. Bisericile din Orient înţeleg unitatea Bisericii nu în termeni îndeosebi juridici, ci în comuna participare la cele sfinte, mai ales la marele mister al Euharistiei.

Pentru viitorul mişcării ecumenice va fi fundamentală găsirea unei modalităţi de conciliere a ecleziologiei universaliste occidentale cu ecleziologia de comuniune a Părinţilor Bisericii, aşa încât să se asigure atât unitatea de fond a Bisericii cât şi legitima diversitate a Bisericilor.

Din ecleziologia de comuniune rezultă principiul sinodalităţii. Prin această structură sinodală Bisericile Ortodoxe au păstrat o veche tradiţie. Conciliul al II-lea din Vatican a început să refacă structura sinodală. Viitoarea întâlnire cu Ortodoxia va depinde în mod decisiv de modul în care este relaţionat principiul ierarhic cu principiul de comuniune sinodală.

În Bisericile Orientale principiul sinodalităţii se realizează astfel: pe de o parte, Episcopul sau Mitropolitul ori Patriarhul sunt legaţi de Sinod, pe de altă parte, Sinodul nu poate face nimic fără aprobarea Episcopului sau a Mitropolitului ori a Patriarhului. Primatul său de onoare (primatus honoris) este, de aceea, nu doar un primat onorific, ci se sprijină pe o poziţie determinantă din punct de vedere juridic.

Problema va fi, aşadar, dacă şi cum acest principiu se poate asuma la nivelul Bisericii Universale şi se poate aplica la poziţia Episcopului Romei, care este primul dintre Episcopi şi în convingerea ortodocşilor.

Un simpozion organizat de Consiliul Pontifical pentru Unitatea Creştinilor în mai 2003 asupra ministerului petrin a arătat că formularea unei astfel de cereri nu este o acţiune disperată.

Biserica Catolică consideră ministerul petrin ca pe o bogăţie a sa, de care vrea să le facă părtaşe, într-o formă reînnoită, şi pe celelalte Biserici. Ministerul petrin este pentru ea semn vizibil şi instrument de unitate, un garant al libertăţii Bisericii.

Pe de altă parte, întâlnirea cu tradiţia Bisericii din Orient ne poate ajuta să recunoaştem din nou cu o mai mare claritate dimensiunea sinodală şi de comuniune a Bisericii, proprie Bisericilor Orientale, şi să o realizeze în practică.

După o mie de ani de separare, întâlnirea dintre Orient şi Occident nu este simplă. Orientul nu ne-o facilitează, dar nici noi nu i-o facem întotdeauna uşoară. De ambele părţi sunt necesare atât convertirea cât şi schimbarea ideilor. Convertirea inimilor o poate dobândi în cele din urmă numai Duhul lui Dumnezeu. De aceea, rugăciunea este sufletul efortului ecumenic. Numai cu ajutorul lui Dumnezeu putem să construim poduri peste prăpastia ignorării noastre reciproce, a neînţelegerilor şi a prejudecăţilor noastre, ne putem purifica memoria şi să ajungem astfel la deplina comuniune, izvor de îmbogăţire pentru unii şi pentru alţii.

După unitatea în diversitate din primul mileniu, după apropierea şi opunerea din al doilea mileniu, al treilea mileniu abia început se va schimba - cel puţin aşa trebuie să sperăm - într-o reconciliată unitate în diversitate.

Aşteptările pe termen scurt sunt desigur nerealiste conform judecăţii omeneşti. Avem nevoie de un lung răgaz. Cu toate acestea timpul ne presează. Necesitatea de a înfrunta secularismul şi noile secte, dialogul cu alte religii, în particular cu Islamul, implicarea împotriva violenţei şi a foametei din lume şi în favoarea păcii, a libertăţii şi a dreptăţii sociale, viitorul Europei, toate acestea necesită mărturia noastră comună. Nu în ultimul rând ne obligă datoria încredinţată nouă de Domnul, de a ne strădui pentru unitate. (25)

Verificarea cunoştinţelor

1. De ce morala este privită cu ostilitate şi reţinere în societăţile moderne?

2. Ideea de supranatural pare să fi căzut în desuetudine. Ce alte idei ar putea să înlocuiască sistemul de gândire occidental şi de ce?

3. Ce se înţelege prin ―structură depersonalizată ce aparţine societăţilor industriale" şi cum acţionează aceste structuri la nivelul societăţii româneşti?

4. Explicaţi fenomenul apariţiei ―contraculturilor" din Europa Centrală şi SUA după cel de-al Doilea Război Mondial.

5. Dacă în viziunea gnostică, ―credeşi nu cerceta" este argumentul forte pentru părăsirea Bisericilor tradiţionale, credeţi că meditaţia este calea simplificată şi proprie a fiecărui individ pentru cunoaşterea divinităţii, sau a rămâne fidel tradiţiei propriei Biserici reprezintă încă o cale spre desăvârşire spirituală?

6. Care sunt factorii sociali şi economici ce favorizează în rândul tinerilor premisele unei ―alte forme de credinţe"?

7. Atâta vreme cât stereotipul este prezent în modă, în alimentaţie (consumul creşte în funcţie de succesul clip-ului publicitar ce promovează un produs), în mass-media, ce căi cunoaşteţi şi propuneţi pentru ca acest tipar preconceput să poată fi eliminat la nivel de comunicare?

8. Credeţi că misionarismul ca formă de propagare a creştinismului este actual şi necesar în societăţile contemporane?

Argumentaţi răspunsul.

9. Comentaţi afirmaţiile următoare:

misionarismul este:

a) o forţă politică exercitată de un stat asupra altui stat;

b) o forţă spirituală cu ajutorul căreia Biserica încearcă să-L facă cunoscut pe Cristos sufletelor necreştinilor;

c) o formă de luptă îndreptată împotriva altor religii ce tind să aibă tot mai mulţi adepţi;

d) urmăreşte atragerea unor mase largi de oameni care să sponsorizeze mai apoi Biserica;

g) o modalitate de relaţionare, de cunoaştere a necreştinilor, a religiei şi culturii acestora;

10. Ce anume credeţi că îi atrage pe tineri la grupările de tip MISA?

11. Detaliaţi locuţiunea ―schimb de daruri”. Arătaţi versiunea proprie asupra ―dialogului ecumenic”.

12. Ce importanţă ar avea ―o unitate în credinţă” din punct de vedere religios, social, economic, politic atât la nivelul statului-naţiune cât şi la nivel european?

Note:

(1) Cliford Geertz - *The Interpretation of Cultures*, Editura Fontana Press, 1993.

Mircea Eliade *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios* , ed. cit, p. 44.

(2) *Ibidem.*

(3) A se vedea, pentru detalii, Ioan Petru Culianu, *Eros şi Magie în Renaştere* 1484, Bucureşti, Editura Nemira, 1994, pp. 151-157.

(4) Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale, Eseuri de religie comparată*, traducere din engleză de Elena Bortă, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 84.

(5) Francois Rouen – *Marea Taină a Bisericii*.

(6) Nicu Gavriluţă – *Mişcări religioase orientale*. *O perspectivă socio-antropologică asupra globalizării practicilor yoga*.

(7) Arhimandrit Vasile Prescure – *Doctrina isihastă*.

(8) *Erezii şi învăţături păgâne – Ascetica* – Revista de spiritualitate creştin – ortodoxă.

(9) Referinţe la gruparea Ananda Marga (Calea Fericirii) se găsesc în lucrarea lui Constantin Cuciuc, *Religii noi în România*, Bucureşti, Editura Gnosis, 1996, pp. 112-114.

(10) Septimiu Chelcea, *Personalitate si societate în tranzitie. Studii de psihologie socială*, Bucureşti, Editura Societatea Ştiintă şi Tehnică, 1994, p. 242.

(11) Bichare Khader, *Stereotipuri occidentale cu privire la Orient*, apud Secolul XX, nr. 1-3, 1996, p. 57.

(12) Richard Burghand, *Hinduism in Great Britain*, apud Kim Knott, *Hinduismul,* Foarte scurtă introducere, traducere de Gabriela Inea şi Florin Şlapac, Bucuresti, Editura Allfa, 2002, p. 122.

(13) *Ibidem*.

(14) Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Edition de Minuit, 1988, apud Secolul XX, nr. 1-3, 1996, p. 59.

(15) Radu Bercea, *Creştinismul în India. Evanghelizare, dialog interconfesional sau pluralism religios*, în Secolul XX, nr. 4-6, 1996, p. 316.

(16) *Ibidem*, p. 317.

(17) *Ibidem*.

(18) *Ibidem*.

(19) Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude Henri Rocquet*, traducere şi note de Doinea Cornea, Cluj-Napoca, Editura Dacia,1990, p. 24.

(20) Mircea Eliade, *Memorii (1907-1960)*, ediţie si cuvânt înainte de Mircea Handoca, Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 193.

(21) Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, Bucuresti, Editura Humanitas,1991, pp. 68-69.

(22) A se vedea, de exemplu, p. 72 din ediţia Humanitas 1991 a *Alchimiei asiatice*; p. 216 din monografia lui Ioan Petru Culianu intitulată *Mircea Eliade* (Nemira, 1995). Aici Eliade este invocat cu o mărturie din septembrie 1981 unde explică discipolului Culianu cum India l-a ajutat să priceapă temeiurile tradiţionale ale ţăranului român. Mai precis, urmărind funcţiile castelor indiene, Eliade a înţeles prestigiul aproape neobişnuit de care se bucurau bătrânii în vechea societate românească. Ei sporeau

prestanţa comunităţii şi ―nu erau aruncaţi la gunoi”. Faptul acesta îi părea lui Eliade a fi în deplin contrast cu mitul veşnicei tinereţi ce domina America acelui timp. De referinţă sunt şi locurile din celebrele convorbiri ale lui Eliade cu Claude Henri Rocquet despre unitatea culturală vastă ce leagă la un nivel mai profund, neolitic chiar, Scandinavia de Ceylon, China de Portugalia şi România de India. Trimiterea precisă este la pp. 54-57 din singura ediţie românească a cărţii. Exegetul scrupulos ar mai putea consulta ţi *Jurnalul* lui Mircea Eliade, în special pp. 222-223 din volumul I apărut în 1991 la Humanitas. Aici se vorbeşte în mod convingător despre universalitatea culturii românesti descoperită prin yoga, despre dezavuarea aşa zisului ―exotism” al acestui fenomen şi despre o România culturală a viitorului, văzută ca punte de legătură între Orient si Occident.

(23) Mircea Eliade, *Alchimie asiatică*, ed. cit., p. 70.

(24) şi (25) Walter Kasper – *Cardinal, Sfântul Scaun* .

XII. DIALOGUL INTERRELIGIOS ÎN PLURALISMUL CONTEMPORAN

1. Introducere

Este o convingere împărtăşită de toată lumea faptul că trăim într-o epocă în care problemele umane de orice fel trebuie rezolvate în noul context al globalizării, sau al mondializării, aşa cum preferă francezii şi italienii să-l numească.

Individul din zilele noastre, având un acces tot mai mare la avalanşa de informaţii din întreaga lume, prin intermediul internetului, a mass-mediei şi a mijloacelor de comunicaţii (care oferă şi diferite oportunităţi pentru un schimnb reciproc de informaţii) simte că devine părtaş, într-un mod direct, sau doar la nivel cognitiv, la evenimentele pe care le trăieşte, încearcă să găsească răspunsuri la acele aspecte care-l interpelează îndeaproape, şi descoperă valoarea identităţii şi a diversităţii personale sau a altora în cadrul acestui univers uman care nu se mai limitează la graniţele unui *popor*, a unei *etnii* sau a unei *culturi*, ci asumă dimensiuni într-adevăr globale.

Din acestă perspectivă de ansamblu rezultă că omul de astăzi trăieşte într-un context istoric multietnic, multicultural şi plurireligios. Complexitatea şi interdependenţa sunt două note carecteristice al acestui proces[201].

Categoriile fundamentale ale antropologiei occidentale – totalitatea, alteritatea, diferenţa, dialectica şi metafizica – revelă multe dimensiuni atunci când folosite pentru a interpreta istoria şi realitatea, şi oferă diferite răspunsuri cercetărilor profunde angajate în găsirea sensului acestora .

---

[201] Cf. G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, Editrice Queriniana, Brescia 2002, p. 9.

Interculturalitatea, reciprocitatea şi intersubiectivitatea sunt caracteristici necesare pentru a fi *în* lumea contemporană. În consecinţă, şi religiile lumii sunt angrenate în această dinamică a persoanelor şi a popoarelor, trebuind să răspundă acestor noi provocări.

2. Pluralism şi globalizare

Pentru a descrie cadrul multiform şi variat al structurilor societăţii de astăzi se foloseşte termenul „pluralism", care la rândul său este aplicat unui anumit sector din viaţa socială (pluralism religios, pluralism politic, pluralism cultural, etc.).

Noi ne vom îndrepta atenţia în analiza pe care o vom face în paginile următoare asupra pluralismului religios din perspectiva Bisericii Catolice.

Documentul *Dialog şi vestire* al actualului Consiliu Pontifical pentru Dialog Interreligios se exprimă în următorii termeni:

„În lumea de astăzi, caracterizată de rapiditatea comunicaţiilor, de mobilitatea persoanelor, de interdependenţă, are loc o nouă luare de cunoştinţă referitor la aspectul pluralismului religios. Religiile nu se mai mulţumesc doar să existe şi să supravieţuiască. În unele cazuri acestea manifestă o adevărată reînnoire. Ele continuă să inspire şi să influenţeze viaţa a milioane de persoane. Prin urmare, în contextul actual de pluralism religios, nu poate fi neglijat rolul important al tradiţiilor religioase (*DA*, nr. 4a; cfr. şi *RM*, nr. 32)."

Printre factorii care ne stimulează să devenim conştienţi de pluralismul religios trebuie subliniat accesul tot mai mare al persoanelor la informaţie, migraţiile şi schimbările culturale provocate de noile tehnologii şi de industria modernă (cfr. Comisia Teologică Internaţională, *Creştinismul şi religiile*, nr. 1).

Nu există doar un pluralism religios, ci şi un pluralism etnic-cultural şi etic. Pluralismul nu este un caracteristică exclusiv occidentală şi nu este un fenomen în totalitate nou, dar astăzi se prezintă şi este concecput cu unele conotaţii tipic contemporane, noi, şi a devenit un fenomen mondial care implică popoarele, culturile şi religiile.

Acestui fenomen trebuie să i se răspundă cu o nouă atitudine: în faţa străinului şi al necunoscutului se nasc sentimente de teamă, de anxietate, de precauţie. Pe de altă

parte, străinul poate să fascineze, deoarece ar putea să trezească o capacitate latentă şi necunoscută din noi. Acest lucru poate să se întâmple în actuala întâlnire dintre Occident şi Orient. Carl Gustav Jung vorbea de *animus* şi *anima*. Şi Beda Griffiths (un călugăr benedictin care a trăit mai mulţi ani în mijlocul India), foloseşte această distincţie, care nu este însă o separare.

Animus simbolizează elementul masculin, Occidentul, raţionalul, activitatea, puterea agresivă a minţii. *Anima* simbolizează elementul feminin, Orientul, intuiţia, pasivitatea, puterea de apropiere în mod intim, subconştientul. În fiecare dintre noi sunt prezente aceste două elemente, dar în proporţii diferite. Viitorul lumii depinde de „căsătoria" dintre aceşti doi coeficienţi[202].

Astăzi ne dăm seama că popoarele extraeuropene şi afroasiatice au asumat un rol istoric în comunicarea propriei culturi celorlalte popoare, în special din Europa şi America de Nord. Independenţa câştigată de acestea le-a dat conştiinţa identităţii culturale. Culturile lor se împletesc, deseori se indentifică chiar, cu marile tradiţii religioase. Amintim cazul islamului, induismului, budismului, şi a altor religii tradiţionale din Africa şi Oceania. Religiile au contribuit la construirea conştiinţei naţionale a acestor popoare.

Creştinul occidental este interpelat îndeaproape astăzi de aceste religii şi datorită faptului că acestea au luat amploare împreună cu dezvoltarea naţiunilor respective. În unele părţi ale Europei şi a altor continente există grupuri etnice de altă provenienţă (mai ales din Africa şi Asia) care reuşesc cu dificultate să comunice cu grupurile culturale autohtone. Rezultatul acestei lipse de comunicare este teama de necunoscut, de străin, care poate lua forme de xenofobie şi de rasism cultural, mai ales în Europa care se simte ameninţată de reprezentanţii Lumii a Treia, emigranţi, clandestini, refugiaţi, care în căutarea unui mod de viaţă mai prosper au invadat acest continent aducând cu ei şi tradiţiile culturale proprii.

În acelaşi timp, procesul de industrializare, de dezvoltare şi de modernizare crează în aceste popoare reacţii diferite şi noi tendinţe culturale care se exprimă ulterior printr-un pluralism cultural şi religios. Trebuie să subliniem faptul că legăturile de tip economic, politic şi militar sunt deseori dictate de interese financiare şi sunmt motiv de conflicte între Nord şi Sud, între Est şi Vest. Aceeaşi reţea de comunicare

[202] Cfr. B. GRIFFITHS, *Matrimonio tra Oriente e Occidente*, EDB, Bologna 1982, p. 17.

care facilitează contactul între culturi şi religii prin întâlniri, cunoaştere reciprocă şi dialog, măreşte şi cota conflictelor, deoarece prin această aşa-zică comunicare se încearcă influenţarea altor naţiuni şi religii. Prin urmare, asistăm la dezvoltarea unui pluralism, cultural şi religios, dificil şi conflictual.

În acest context global se dezvoltă pluralismul contemporan care caracterizează Occidentul.

Ne aflăm, sau suntem angrenaţi în coexistenţa mai multor credinţe, Biserici, confesiuni, a diferite ideologii, tradiţii religioase şi partide politice, culturi, filozofii şi instituţii sociale. Într-un mod mai profund, am putea afirma că este vorba de „concepţii diferite de lume" (*Weltanschauugen*). Prin urmare, aparţinem unei societăţi pluraliste.

Pentru a defini acest fenomen complex vom folosi termenii „pluralitate" şi „pluralism".

Uneori, aceşti doi termeni sunt folosiţi ca sinonime sau ca fiind egali. Alte ori, în schimb, cuvântul „pluralism" este folosit, cel puţin în unle limbi, pentru a sublinia legitimitatea diversităţilor, iar termenul „pluralitate" pune accentul pe o situaţie concretă: existenţa reală a diversităţii.

În timp ce în trecut o societate monistică nu accepta, dimpotrivă, lupta împotriva pluralităţii care în unele cazuri lua forme concrete, astăzi, în schimb, există nu doar o formă concretă a sa, ci una de drept.

Pluralismul ideologic este situaţia pe care omul occidental de astăzi o consideră justă şi normală, chiar optimă pentru o societate. În mod concret, acest lucru presupune presenza contemporană în aceeaşi arie geografică de universuri ideologice (*Weltanschauungen*)[203] diferite sau chiar opuse (pluralitate concretă), fără să-i fie recunoscută niciuneia în mod *a priori* o superioritate de drept sau o specială valoare de dreptate (pluralitate de drept).

Acesta este un fenomen răspândit în lumea occidentală contemporană, chiar dacă nu exclude unele tentative de societăţi monistiche din partea guvernelor totalitare.

În unele state din Orient, Mediul Orient, sau Africa, în care prevalează concepţiile hindu, budiste, musulmane sau alte ideologii, întâlnim anumite accentuări religios-politice care privilegiază apartenenţii la o determinată concepţie sau practică în defavoarea celor care nu aderă.

[203] Cf. G. FAVARO, *op. cit.,* p. 13.

În limbajul modern termenul „pluralism” înseamnă şi coexistenţa, în cadrul aceleiaşi societăţi, de poziţii intelectuale, culturale şi ideologice atât de diferite şi de opuse între ele, încât se contrazic într-un mod care nu lasă spaţiu unei posibilităţi de dialog şi unitate.

În Occident, pluralismul se prezintă ca un ansamblu de teorii care justifică democraţiile liberale care se organizează din punct de vedere economic după principiul economiei de piaţă, iar din punct de vedere politic în baza sistemului pluralist de partide ce constituie reprezentarea suverană a poporului.

În realitate, este vorba despre o toleranţă faţă de orice concepţie de lume şi de viaţă şi se exprimă, ca metodă de soluţionare a conflictelor, prin compromisul şi dezbaterea politică. La acestea iau parte doar cei care sunt capabili să intre în conflict, iar cei mai slabi sunt excluşi. Statul laic occidental nu profesează nici un crez religios, şi, în consecinţă, teoretic nu este nici pentru, nici împotriva unei anumite religii, deoarece vrea să respecte libertatea de conştiinţă, de exprimare, de educaţie, deoarece vrea să ofere fiecărui grup, culturi şi ideologii aceleaşi posibilităţi de exprimare.

Cele două valori, libertatea şi dreptatea, legitimează această atitudine. Dar, dacă trecem de la poziţia oficială a statului laic la semnificaţia existenţei diferitelor grupuri religioase, culturale şi politice, tentativa de legitimare teroretică devine mai problematică.

Diferitele teorii adoptate, printre care şi teoria ştiinţelor sociale (cfr. Jürgen Habermas) nu sunt în măsură să clarifice de ce trebuie să fie adevărat un consens care se stabileşte de fapt, şi nu pot să formuleze criterii universale din care să se inspire consensul diferitelor grupuri umane. Uneori se are impresia că adjectivul „pluralist” ajunge să definească o societate în care ideologiile, culturile, fiilozofiile şi concepţiile de lume merg spre confluenţa unui gol indescifrabil. Trebuie subliniat faptul că societatea postmodernă a Occidentului a pus în opoziţie concepţia organică şi prioritară de Dumnezu cu individualismul, finalitatea unică transcendentă sau imanentă cu convivenţa şi acordurile convenţionale, şi a substituit armonia prestabilită cu conflictul de interese, iar în locul sensului comun îşi face apariţia tot mai mult singurătatea antopologică.

Nu trebuie să fie neglijat faptul că fluxul migrator din Occident şi Europa reprezintă o altă cauză specifică care modifică în sens pluralistic societatea noastră. În

viitorul apropiat cu toţii vom avea o problemă emergentă de identitate, convieţuire şi de coeducaţie.

În acest moment există în Europa comunităţi de minorităţi etnice şi religioase ce nu reuşesc să se insereze în societatea laică, intrând în contradicţie cu aceasta, cu comunitatea creştină şi cu anumite forme de comportament cultural însuşit de creştinii occidentali. Pe de altă parte, nici creştinii din ţările dezvoltate ale Europei (Franţa, Germania, Italia) nu reuşesc să accepte fără condiţii o societate multireligioasă şi multirasială. În acest sens, s-a putut observa că:

„Pluralismul, la fel ca toate produsele istorice culturale, este ambivalent, fiindcă pe de o parte ştie să valorizeze diferenţele, libertatea, dar pe de altă parte riscă să determine dizgregarea, indiferenţa şi relativismul, mai ales în sectorul eticii. Prin urmare, pluralismul nu trebuie nici demonizat, nici mitizat. Aşadar, nu este de dorit nici o întoarcere spre nişte societăţi mai omogene, dar în acelaşi timp mai puţin libere, nici o acceptare a exaltării a fiecărui tip de libertate care în definitiv poate să ducă spre nimic”.[204]

În documentele Conciliului Ecumenic al II-lea din Vatican conceptul de pluralism prezintă mai multe semnificaţii[205]. Fără să avem pretenţia de a face istoria paradigmei pluralismului, putem astăzi să constatăm împreună cu Karl Lehmann că:

„Pluralismul reprezintă o structură fundamentală ce nu poate fi suprimată de esenţa comună democratic-liberală a prezentului nostru (…). El s-a născut din imposibilitatea de a găsi în societate o unitate normativă de natură etico-religioasă, cu parametri comuni. Pluralismul nu este un fenomen fix, ci corespunde modificărilor intereselor societăţii, evoluţiei opiniei publice şi schimbărilor sociale. În consecinţă, dezvoltările sale nu sunt planificabile. Nu poate fi redus doar la un pluralism religios-confesional-ecleziastic, ci priveşte multitudinea de forţe spirituale, economice, de

[204] Consiliul Conferinţelor Episcopale din Europa (CCEE) – Al IX-lea Simpozion al Episcopilor europeni, *Religii, fapt privat şi realitate publică. Biserica în societatea pluralistică*, EDB, Bologna 1997, *Introducere* de Aldo Giordano, p. 11.
[205] Cfr. *GS* 6, 7, 53, 74; *SC* 37; *LG* 3, 13, 23; *UR* 14, 16.

proiecte şi de forme de viaţă. Pluralismul confesional-religios este doar un vector al unui proces mult mai amplu care cuprinde toate zonele existenţei”[206].

În acest context creştinii, Bisericile şi religiile trebuie să aibă curajul de a se prezenta în calitate de realitate publică, şi să nu accepte să fie reduse la condiţia de „fapt privat”. Tocmai de aceea trebuie să fie capabile de convingeri puternice şi de un dialog continuu. Modalităţile medierii lor în societatea pluralistică „sunt definite de capacitatea de dialog şi de forţa de argumentare, de disponibilitatea pentru a sluji şi de solidarietate. Cu certitudine, ceea ce trebuie făcut în exterior, trebuie făcut şi în interior”[207].

Putem afirma, de asemenea, că există un pluralism în persoana fiecărui individ.

Sintetizând, pluralismul ideologic, cultural şi religios al Occidentului contemporan prezintă unele trăsături caracteristice:

- mentalitatea tehnico-ştiinţifică, cu cele două cunoscute metode de cercetare: cea „enciclopedică” şi cea „a eficienţei”;

- secularizarea;

- dezvoltarea democraţiilor în societăţile occidentale. În democraţia liberală majoritatea este cea care prevalează. În consecinţă orice valoare poate să fie supusă unei schimbări de opinie şi poate să fie relativizată după voinţa majorităţii;

- dezvoltarea extraordinară a mass-mediei şi a instrumentelor de comunicare.

De asemenea, societatea postmodernă contribuie la crearea unei mentalităţi fluctuante. Suntem într-o lume în care o opinie o înlătură pe cealaltă şi rămâne puţin spaţiu pentru un cuvânt universal care să aibă pretenţia că poate conţine întregul sens al lucrurilor. Aşadar, am putea adăuga trăsăturilor de enunţate anterior şi:

- proliferarea curentelor religioase sincretiste, care refuză orice dogmă.

Pluralismul religios este astăzi un fenomen teologic ce trebuie analizat şi interpretat. Asistăm la o recesiune numerică proporţională a creştinismului în raport cu

---

[206] K. LEHMANN, *Radici del pluralismo e uscita dall'esilio pubblico della fede*, în *Religioni, fatto privato e realtà pubblica*, *op. cit*., p. 65.
[207] *Ibidem.*

marile religii ale umanităţii. Aceste religii sunt nu doar ermetice în faţa creştinismului, ci au devenit şi „misionare” în Europa şi în Occident.

Mulţi sunt convinşi că pluralismul religios face parte din planul lui Dumnezeu. Dar am ajuns să ne întrebăm dacă putem să ne afirmăm propria identitate de creştini fără a o umbri pe cea a altora, negând-o sau neacceptând-o, sau dacă ar trebui să ne încredinţăm unui „inclusivism” integrativ care relativizează celelalte religii şi le estompează identitatea.

În acelaşi timp, se pune logic întrebarea dacă mergem spre o lume care suprimă, aplatizează şi nivelează diferenţele culturale. Acest amestec de tradiţii şi aspiraţii a fost numit de sociologi „globalizare”. Alţii preferă termenul „mondializare”, deoarece globalizarea s-ar limita doar la desemnarea unei internaţionalizări şi multinaţionalizări a economiei şi finanţelor. Unii vorbesc de o globalizare „de sus”, care acţionează sub presiunea ţărilor mai puternice şi a pieţei mondiale. Există, de asemenea, o globalizare „de jos” condusă de democraţiile care acţionează la nivel internaţional şi îşi propun să creeze o societate civilă globală, răspândind valori ca justiţia, pacea, drepturile umane, dreptul la informare.

Sunt globalizate raporturile dintre bărbat şi femeie, dar în acelaşi timp criminalitatea se organizează la nivel global. Există unele presiuni covârşitoare, deseori obscure, care pot distruge originalitatea atâtor culturi. Pe lângă dezvoltarea gândirii ştiinţifice şi tehnologice asistăm la pierderea gândirii tradiţiilor culturale, care cunosc unele secrete ale naturii ce sunt încă necunoscute de ştiinţa occidentală.

Antropologii din secolul trecut afirmau că popoarele planetei vorbesc circa şase mii de limbi, dar, după opinia unora dintre ei, în acest secol se vor reduce la circa trei mii. Îşi face apariţia tot mai pregnant o cultură globală neuniformă, în continuă experimentare şi inovare. Culturile nu au fost niciodată statice, dar astăzi rapiditatea şi amploarea schimbărilor lor face să devină tot mai dificilă orice tentativă de armonizare. Totuşi, istoria ne aminteşte că religiile şi culturile sunt foarte puternice şi ascund multe resurse.

Adolescenţii, care au ajuns în zilele nostre la un număr impresionant de mare, reprezintă un mare coeficient al procesului de schimb şi de fuziune dintre culturi. În consecinţă, orice tentativă de dialog şi de comunicare între diferitele centre naţionale, locale, etnice, culturale şi religioase, trebuie să se relaţioneze la tineri pentru a

regenera în mod continuu o posibilitate pentru viitor care să motiveze curajul de a exista.

În faţa globalizării pieţelor şi a forţei de muncă calificate, religiile, în conformitate cu tradiţia şi spiritualitatea lor specifică, au misiunea de a oferi proiecte etice care să fie autentice şi liberatoare. Este vorba despre situaţii care privesc ultimul sens al omului şi mântuirea sa: nu-i ajunge să ştie doar ce trebuie să facă, ci are nevoie să înţeleagă ce trebuie să spere.

Stitlul de viaţă al omului contemporan poate să găsească un ajutor în aportul hermeneutic al filozofilor. Aceştia vor trebui „să gândească în mod global pentru a acţiona la nivel local", aşa cum s-a afirmat.

Raporturile dintre economie şi etică necesită o redefinire a primatului persoanei umane faţă de lucruri şi a muncii faţă de bani.

Interdependenţa ne face să trăim într-un echilibru instabil. Efectele pozitive şi negative ale alegerilor trebuie să fie luminate de o conştiinţă planetară, care să fie deschisă dincolo de viitorul imediat.

Mondializarea încredinţează diferite misiuni politicii şi culturii, deoarece vor trebui să ştie să înfrunte creşterea inegalităţilor, dezvoltarea ce va produce tot mai mulţi şomeri, progresul bunăstării care nu este însoţit şi de o adecvată creştere umană a persoanelor.

Religiile au posibilitatea de a-şi deschide o uşă spre aceste preocupări ale omului pentru a putea comunica între ele. Din perspectiva interdependenţei analizată anterior, tradiţiile religioase nu pot să se substragă de la o colaborare reciprocă, şi trebuie să caute răspunsuri împreună, într-o comună fidelitate faţă de Absolut şi faţă de omul pluridimensional.

2.1. Diversitatea religiilor

Nu putem să reflectăm asupra dialogului interreligios fără să descriem în linii generale diversitatea religiilor.

Dacă privim la parabola istorică a religiilor, culturilor şi civilizaţiilor, suntem constrânşi să recunoaştem că nu există *o* religie, ci au fost şi sunt mai *multe* tradiţii

religioase. Ele s-au diversificat de-a lungul istoriei şi au asumat o determinată configuraţie.

Mircea Eliade sublinia faptul că noi occidentalii nu dispunem de un termen mai precis decât cel de „religie", pentru a indica experienţa sacrului. Termenul „religie", din latinul *religio*, exprimă un tip de experienţă religios–culturală – în cadrul societăţii romanilor antici – ce nu poate fi uzat în mod univoc pentru a indica toate experienţele şi tradiţiile religioase ale umanităţii, în special ale Orientului. Conform opiniei lui Cicero, *religio* reprezintă atenţia şi grija dezinteresată, arătată în slujirea rituală a zeilor. Latanţiu, autor creştin, afirmă că adevărata *religio* este o căutare a unicului Dumnezeu, şi prin aceasta este în opoziţie cu idea de *superstitio*, care reprezintă o atitudine de abandonare în faţa zeilor.

Reflecţia asupra valenţei semantice a termenului a făcut recurs la trei rădăcini etimologice diferite:

- *re-legere* = a alege, a căuta cu cu atenţie, şi, în consecinţă, cu mare prudenţă;
- *re-ligare* sau *religari* = a lega sau a fi legaţi;
- *re-eligere* = a căuta mereu din nou;

Acest procediment, pentru a exprima ceea ce numim fenomen religios indică nu numai incertitudinea rădăcinii etimologice, dar şi limita culturală în oferirea de semnificaţii legate de Europa şi de latinitate, aşadar de Occident. În acelaşi timp, pune în evidenţă raportul cu ceea ce noi numim „transcendenţă", cu care omul este în strânsă legătură.

Confruntând religiile umanităţii de astăzi constatăm că termenul de „religie" este unul anlog, dacă nu chiar convenţional. Există diferite ştiinţe ale religiei, cum ar fi psihologia, sociologia religiei, geografia religioasă, antropologia religioasă, istoria religiilor, fenomenologia şi filozofia religiei. Acestea sunt discipline care ne ajută să înţelegem religia. Există şi diferite teologii ale religiilor. Prin urmare, pe de o parte trebuie subliniată universalitatea religiei ca fenomen ce marchează profund umanitatea, iar pe de altă parte pluriformitatea obiectului religiei.

Desemenea, trebuie ţinut cont de subiectul religiei, autoconştiinţa omului religios şi intenţionalitatea sa specifică. Dar obiectul şi subiectul religiei nu se pot separa. Prin urmare, religia include căutarea sensului şi, la diferite niveluri

antropologice, căutarea mântuirii, a spaţiului sacru, a timpului sacru şi a persoanelor sacre; implică societatea şi individul, cultura şi interioritatea.

Simbolul, mitul şi ritualul sunt expresii universale ale atâtor tradiţii religioase-sacrale. Fenomenul religios presupune şi un răspuns dat Absolutului, care poate fi sub forma convertirii, rugăciunii sau vieţii morale. Ar fi bine să existe o cunoaştere, cel puţin generală, a tuturor religiilor, deoarece „cine cunoaşte doar o religie, nu cunoaşte niciuna”[208]. În acest sens, istoria, fenomenologia transcendentală şi filozofia pot constitui un ajutor valid pentru hermeneutica care încearcă să înţeleagă adevărul religiilor şi experienţa inefabilă al misterului suprem. Aceasta ar putea fi drumul ce trebuie parcurs pentru a uni adevărul universal şi istoricitatea, identitatea, pluralismul şi dialogul interreligios.

Din această perspectivă se poate afirma că religia este raportul omului cu ceea ce el percepe ca şi realitate transcendentală şi care implică întreaga sa viaţă. În alţi termeni, putem afirma că „religia este o tematizare personală, uneori şi comunitară, a unei legături existenţiale relevante cu ceea ce eccede faptul uman”[209].

Religia va rămâne mereu un fenomen condiţionat de istorie, şi de aceea modalităţile sale de actualizare şi de contextualizare trebuie verificate caz după caz. Acest lucru este valabil mai ales pentru acele mişcări religioase recente care nu au fost cercetate printr-o analiză serioasă şi o metodologie corespunzătoare.

Pentru a ne orienta în labirintul lumii religioase din trecut şi din prezent, merită să recurgem la unele clasificări, la unele modele sau forme şi tipologii ale sensului religios. Este vorba de distincţii care nu pot fi considerate niciodată ca fiind adecvate în totalitate.

2.2. Forme şi tipologii ale fenomenului religios

Experienţa religioasă, înţeleasă din perspectiva obiectului său specific şi considerată din punct de vedere al subiectului său, a luat diferite forme de-a lungul istoriei. Consiliul Pontifical pentru Dialog Interreligios, în publicaţia sa *Camminare insieme. La Chiesa Cattolica in dialogo con le altre tradizioni religiose del mondo* (*A*

[208] G. MARZILLO, *Sulla definibilità della religione*, în *Rassegna di Teologia*, nr. 3 (1997), p. 361.
[209] *Ibidem.*

merge împreună. Biserica Catolică în dialog cu celelalte tradiţii religioase ale lumii), tratează în mod sintetic despre diferitele religii enumerându-le în ordinea următoare: religii tradiţionale, induismul, jainismul, şintoismul, confucianismul, taoismul, iudaismul, islamul, zoroastrismul, sikismul, creştinismul[210].

Manifestările sacrului au fost mereu diferite şi multiple. Acest lucru înseamnă că sunt mai multe căi de acces la adevărul ultim şi la mântuire, având forme diferite.

Istoricul religiilor caută să clasifice această varietate conform unor criterii care îl fac să discearnă diferite forme de religiozitate.

Un criteriu de clasificare poate fi acela care distinge formele sacrului în funcţie de civilizaţiile care s-au succedat. În această manieră procedează Julien Ries în lucrarea sa intitulată *Sacrul în istoria religioasă a umanităţii*[211]. El distinge sacrul în religiile indo-europene, în cea hitită, greacă, romană, la sumeri, în Babilon, în tradiţiile biblice şi în islam.

Mircea Eliade, în *Tratatul de istorie a religiilor*, distinge după alte criterii manifestările sacrului: cele legate de cultul Cerului, zeii uranici, riturile şi simbolurile cereşti, cele ale Soarelui şi cultelor solare, ale Lunii, Apelor, ale pietrelor sacre, ale Pământului, în care au rol determinant femeia şi fecunditatea, ale vegetaţiei şi ale simbolurilor şi ritualelor renaşterii şi agriculturii, împreună cu ritualurile fertilităţii.

Eliade evidenţiază sensul spaţiului sacru, în strânsă legătură cu sensul centrului lumii şi al timpului sacru, care în religiozitatea cosmică trimite la un alt lait-motiv: cel al reîntoarcerii continue. De asemenea, clasifică diferite tipuri de mituri, pe baza unor criterii hermeneutice, unele diferite de cele ale lui Paul Riccoeur, care afirmă că o lectură adecvată a miturilor comportă o analiză a textului în care aspectul limbajului este fundamental[212].

Este necesar să evidenţiem că în anumite cazuri diferitele formel ale sacrului par a fi de-a dreptul antitetice, dicotomice şi inconciliabile. Ţinând cont de acest aspect, vom descrie trei forme aproape opuse de sacralitate şi de polaritate antitetică al sensului religios: teismul şi cosmobiologia, cosmosul şi metacosmosul, instituţia şi

---

[210] Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.
[211] Cfr. J. RIES, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1982.
[212] Cf. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1976.

profeţia. Prin această terminologie urmăm indicaţiile oferite de Armido Rizzi în lucrarea sa *Il sacro e il senso*[213].

3. Teismul şi cosmobiologia

„Teismul", termen de provenienţă greacă, aparţine istoriei spirituale, religioase şi filozofice a Europei, are diferite semnificaţii şi, conform opiniei lui Erwin Dirscherl, apare pentru pentru prima dată în scrierile lui R. Cudworth în 1678[214].

Acest termen nu trebuie identificat cu deismul şi monoteismul. Într-adevăr, dacă deismul este în strânsă legătură cu iluminismul şi aparţine mai mult istoriei filozofiei decât istoriei religiei, teismul aparţine experienţei religioase. Dacă de întrebăm care este raportuldintre teism şi monoteism, putem oferi acelaşi răspuns găsit de Rizzi:

„Monoteismul afirmă unicitatea în absolut a figurii-persoanei lui Dumnezeu, pe când teismul nu presupune acest lucru în mod obligatoriu, permiţând şi alte două posibilităţi: - monolatria, atunci când un grup practică cultul unei singure divinităţi, chiar dacă admit că alte grupuri pot avea fiecare divinitatea sau divinităţile lor; - un anumit tip de politeism primitiv, unde pluralitatea zeilor lasă să se întrevadă, o prezenţă diferită şi mai înaltă, aceea a Fiinţei Supreme"[215].

Simbologia teistă exprimă nu atât natura cât întâlnirea cu Celălalt. Jacques Vidal, citându-l pe Mircea Eliade, a observat că simbolismul ceresc este primordial şi total, asumând unele caractere de fond universale. Există o experienţă a divinului în care primul mesaj al acestui crează experienţa cerului fizic material. Acest cer fizic este deschis în mod simbolic şi exprimă o caracteristică monoteistă care se găseşte, la niveluri diferite, în toate religiile. Acest monoteism nu este în mod necesar acela al fiilor lui Avraam. Este vorba de o conştiinţă, deseori implicită, de o imersiune, de o „baie" în cerul care dilatează conştiinţa. În acest proces Dumnezeu cel necunoscut este ascuns şi în acelaşi timp manifestat de cer, de multe ori fără mesaj şi fără cuvinte.

---

[213] Cf. A. RIZZI, *Il sacro e il senso. Lineamenti di filosofia della religione*, ElleDiCi, Leumann (Torino), 1995, pp. 61-81.
[214] Cf. E. DIRSCHERL, *Teismo*, în H. WANDELFELS (ed.), *Nuovo Dizionario delle Religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, pp. 957-958.
[215] A. RIZZI, *op. cit.*, p. 62.

Culturile primitive sunt deschise faţă de o simbologie teistă. Uneori Dumnezeu cel unic este ascuns de nori, care sunt o parte din corpul lui Dumnezeu: furtuna exprimă mânia lui Dumnezeu, soarele este surâsul şi ochiul lui Dumnezeu; stelele sunt ochii lui Dumnezeu, iar luna indică prezenţa sa nocturnă. Divinitatea poate să ia forma unui copac, unui membru al tribului, unui deal, unei păduri, focului şi vântului. Toate acestea ipostaze pot deveni o deviere a omului religios, iar Dumnezeul ceresc rămâne un *deus otiusus*[216].

În opinia etnologilor, în religiile tradiţionale Dumnezeu cel unic nu este nominat şi se face apel la el doar în unele cazuri dificile: în perioade de secetă sau de inundaţii, sau când spiritele şi celelalte divinităţi s-au demonstrat impotente[217].

A fi atotştiutor, atotvăzător, şi strălucitor sunt cele trăsături inseparabile ale Fiinţei Supreme.

Pentru a indica că nici o acţiune sau intenţie a omului poate scăpa de privirea divină, zeii sunt reprezentaţi cu mai mulţi ochi. Acţiunea lui Dumnezeu are un caracter etic. Cunoaşterea sa nu este doar informaţională, ci este realizată sub semnul premierii sau pedepsirii[218].

Trebuie subliniat faptul Dumnezeul ceresc nu este doar personificarea cerului. Ideea de creaţie, atunci când există, nu-l prezintă pe Dumnezeu ca pe o cauză în sens filozofic, ci exprimă conştiinţa umană, care ştie că lumea nu aparţine omului, ci Altuia. Experienţa teistă care are loc în cosmos se manifestă şi în afara graniţelor acestuia.

4. Chipurile lui Dumnezeu în monoteism

De-a lungul istoriei, termenul „mono-teism" a asumat diferite semnificaţii. Îl amintim pe cel al iluminiştilor, care indică o caracteristică abstractă, unicitatea, ce aparţine numai lui Dumnezeu. Fiind un termen filozofic raţional, conceptul de monoteism este aplicat în general aşa-numitelor religii istorice.

---

[216] Cf. R. PETAZZONI, *Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Società Editrice Athenaeum, Roma 1922; M. ELIADE, *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, Jaca Book, Milano 1979.
[217] Cf. J. VIDAL, *Sacro, Simbolo, Creatività*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 215-223.
[218] Cf. R. PETAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino 1955.

Pe de altă parte, istoricii religiilor prin termenul „monoteism" descriu asemănările existente între diferitele fenomene religioase. În acest sens larg sunt considerate monoteiste multe din religiile tradiţiile naţionale africane, spiritualitatea teologului vişnuit Rāmānuja, zoroastrismul, religia sikh, şi cele trei religii ce au ca punct comun figura profetului Avraam (iudaismul, creştinismul şi islamul). Monoteismul radical la care ajunge în ebraism profeţii Amos şi Ilie este rezultatul unui itinerariu religios lung şi complex.

Din punct de vedere teologicos-soteriologic, monoteismul etico-istoric ebraic, creştin şi musulman prezintă următoarele caracteristici:

- Dumnezeu este unul, diferit de tot restul universului;

- Dumnezeu este originea, fundamentul şi direcţia spre care se îndreaptă întregul univers;

- Dumnezeu este dotat cu caracteristici personale individuale transcendente, de înţelepciune şi iubire;

- Dumnezeu, şi numai Dumnezeu, este în legătură cu întreaga realitate naturală şi istorică, fiindcă El este Creatorul acesteia;

- Dumnezeu, şi numai Dumnezeu, deoarece este prin definiţie un Altul faţă oameni, transcende întreaga realitate şi în acelaşi timp este imanent în ea;

- Dumnezeu se revelează prin profeţi, evenimente istorice şi prin scrieri[219].

În ebraism, creştinism şi islam, momnoteismul este o categorie religioasă, înainte de a fi una filozofică, şi, mai ales în iudaism şi creştinism, are un caracter soteriologic, înainte de cel dogmatic.

Creştinismul este un monoteism trinitar, ceea ce-i conferă o specificitate faţă de celelalte religii monoteiste.

Toate cele trei religii monoteiste au un itinerariu particular în căutarea diferitelor chipuri ale aceluiaşi Dumnezeu[220].

---

[219] D. TRACY, *Il paradosso dei molti volti di Dio nel monoteismo*, în *Conciliul*, nr. 2 (1995), p. 57.

[220] Referitor la caracteristicile monoteismului se pot consulta: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Monoteismo cristiano e monoteismi*, sub îngrijirea lui GIOVANNI CERETI, Edit. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2001; *Monoteismo e politeismo*, în *Per la filosofia*, XVII/50 (2000); AA.VV., *Monoteismo e conflitto*, CUEN, Napoli, 1997; H. CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Genova, 1986.

5. Cosmobiologia

În cosmobiologie realitatea este înţeleasă ca un Tot, în cadrul căruia natura, societatea şi persoanele sunt considerate ca nişte momente dinamice. Simbolismul cosmobiologic pune pe două planuri opuse şi în acelaşi timp uneşte omul şi lumea. Omul conştientizează această opoziţie-unitate prin intermediul cosmosului.

În faţa Unităţii, omul recunoaşte multiplicitatea lumii din care face şi el parte, iar în faţa Totalităţii stabile, conştientizează că face parte dintr-o realitate imanentă condiţionată de succesiunea vieţii şi a morţii[221].

Simbolismul religios cosmobiologic s-a dezvoltat mai ales în civilaţiile agrare. Descoperirea şi cultivarea plantelor alimentare a îndreptat atenţia spre femeie, deoarece aceasta se ocupa cu recoltarea roadelor pământului, în timp ce bărbatul se ocupa cu vânătoarea. Femeia şi pământul, din perspectiva fecondităţii – caracteristica comună, au constituit un binom analogic: femeia lucra pământul în care sădea sămânţa, iar pământul o rodea. În mod analog, şi femeia primeşte sămânţa vieţii şi îşi arată fecunditatea. În consecinţă, ambele figuri, pământul şi femeia, sunt considerate şi numite „mamă”. În acest context apare cultul „Marea Mamă”, „Marea Zeiţă”, mai mare decât toţi zeii, cea care ordonează cosmosul, viaţa şi societatea oamenilor. Acest cult s-a răspândit în Asia Minoră, în India, Srilanka, Egipt, Iran şi Indochina, şi a caracterizat culturile arhaice.

Gesturile semănătorului sunt considerate ca fiind generatoare, iar plugul a fost înţeles ca o imagine falică. Munca agricultorului este analogă actului sexual. Ploaia fecundează pământul şi este, la rândul său, în strânsă legătură cu luna şi fazele lunare.

Mările, ploile, creşterea vegetaţiei şi femeia sunt ritmate de fazele lunare. Astfel, luna devine un simbol-sinteză, deoarece reuşeşte să „unifice” fenomene cosmice aparent diferite: apele, ploile, pământul, viaţa vegetală şi femeia.

Femeia devine în această concepţie cea care are putere asupra secretelor vieţii şi morţii, care poate să aducă prin practici magice ploaia, fiindcă numai ea înţelege puterea apelor. Femeia este mai aproape decât bărbatul de izvoarele vieţii şi ale morţii, şi, asemenea lunii, este simbolul morţii şi al vieţii.

---

[221] Cf. J. GOETZ, *Cosmos. Simbolique cosmobiologique*, Université Grégorienne, Roma, 1969, p. 5.

În culturile *oceanice* şi *austro-asiatice* principiul generator, izvorul tuturor germenilor, matriţa tuturor formelor se găseşte în profunditatea oceanului. Deseori este vorba despre o zeiţă acvatică. Viaţa şi întreaga realitate provin din profunditatea apelor.

Aproape toate popoarele, în timpul peregrinărilor sau a schimburilor comerciale, au intrat în contact cu această figură a marii zeiţe: descoperirea unităţii cosmosului a contribuit la descoperirea unităţii neamului omenesc. Mircea Eliade a prezentat această schemă logică: zeiţa *Magna Mater* unifică cosmosul – luna, apa, femeia, pământul, moartea, viaţa – şi neamul omenesc: prin urmare întreaga umanitate ajunge să aibă, chiar dacă în forme diferite, acelaşi cult al Marii Zeiţe.

6. Diferenţa dintre teism şi cosmobiologie

O comparaţie între cele două tipuri de religiozitate, teismul şi cosmobiologia, ne va ajuta să distingem în istoria umanităţii două experienţe religioase diferite.

În cazul *teismului* realitatea divină este un *Altul*, şi intră în relaţie personală cu omul. În această dinamică religioasă atitudinea creaturilor de supunere şi încredere este fundamentală şi caracteristică.

În cazul *cosmobiologiei* realitatea divină este identificată cu *Viaţa*, care este o putere în continuă reînnoire. În *teism* predomină o ordine de drept, sau, altfel spus, *morala*. În *cosmobiologie*, omul are o ordine existenţială, sau realitatea cosmică.

Istoricul religiilor Petazzoni descrie aceste două forme de religiozitate:

„Pe de o parte, avem lumea şi originea lumii, care este caracteristica specifică a atribuţiilor divine referitor la creativitate; pe de altă parte, avem omul şi acţiunile sale, care sunt caracteristicile atotcunoaşterii şi a atribuţiilor ce sunt în legătura cu ea. Pe de o parte crearea ordinii cosmice şi conservarea sa într-un *statu quo*, ca şi condiţie principală şi garanţie a existenţei universului, a duratei şi stabilităţii sale; pe de altă parte fondarea ordinii sociale şi reconstrucţia ei atunci când ea a fost distrusă de oameni prin faptele lor rele. Violării normelor vieţii tribale, văzută ca pe o distrugere a ordinii umane şi ca pe o cădere temporară în haosul barabariei primitive, îi corespunde o distrugere a ordinii cosmice şi o recădere în haosul primordial prin dezlănţuirea

elementelor constitutive în violenţa fenomenelor atmosferice şi a cataclismelor pe care le provoacă. Cele două forme de religiozitate pot, uneori, să aibă caracteristici asemănătoare, iar formele acestora pot să se concetreze în figura unei Fiinţe supreme unice care este creatoare, eternă, impasibilă, şi în acelaşi timp atotştiutoare, atentă şi răzbunătoare (Jahwe – creatorul lumii şi autorul potopului). Dar, în alte cazuri, cele două forme de religiozitate sunt trăite şi satisfăcute în mod diferit: pot fi unele fiinţe creatoare care nu sunt atotştiutoare (Marea Mamă Pământul), nici bune (coiotul), sau viceversa, unele fiinţe atotştiutoare şi răzbunătoare care nu sunt creatoare (Zeus şi Jupiter, Helios, etc.)"[222].

Analizând istoria religiilor dintr-o perspectivă mai amplă, această dublă configuraţie a religiilor, cosmice şi etice, pare că nu este în totalitate exclusivistă, ci că este vorba doar de două accentuări diferite. Poate este vorba de o mai mare sau mai mai mică conştientizare a primatului eticii[223].

În religia biblică a Israelului Dumnezeu se face cunoscut în experienţa etico-religioasă, şi obligă la ascultarea faţă de El. Experienţa obligaţiei etice defineşte alteritatea lui Dumnezeu.

De asemenea, trebuie amintit că în civilizaţiile agricole Fiinţa Supremă este Pământul Mamă, deoarece omul îşi găseşte hrana în pământ. În civilizaţiile pastorale este Părintele ceresc, fiindcă ploaia vine din cer. În civilizaţiile vânătorii este Stăpânul animalelor, deoarece capturarea animaleleor şi succesul vânătorii depind de el. Totuşi, nu trebuie să se uite că Dumnezeul animalelor şi cel al păstorilor exprimă o religiozitate cosmobiologică care este în acelaşi timp şi teistă.

În consecinţă, se poate conclude că *teismul* şi *cosmobiologia*, sunt două „tipuri ideale" care ne ajută să înţelegem diferenţele în căutarea religiozităţii şi a mântuirii, chiar dacă nu se identifică în totalitate cu un sistem religios. Cele două tipuri exprimă o trăire complexă cu accente diferite: unul are nevoie de celălalt, dar în mod diferit; unul poate să-l domine pe celălalt în varietatea contextelor culturale şi epocale.

Această panoramă ne face să înţelegem religiile tradiţionale, deoarece trebuie să existe un dialog şi cu acestea, ne ajută să interpretăm unele tradiţii care s-au amestecat

---

[222] R. PETAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, *op. cit*., p. 43; cf. J. GOETZ, *Le religioni dei primitivi*, în F. M. BEROGOUNIOUX – J. GOETZ, *Le religioni dei preistorici e dei primitivi*, Ed. Paoline, Catania 1959, pp. 53-176.

[223] Cf. A. RIZZI, *Il Dio cosmico e il Dio etico*, în *Filosofia e Teologia* , nr. 10 (1996), p. 32.

cu cea hindù şi cu cea budistă, şi ne oferă instrumentele hermeneutice pentru a putea interpreta evoluţia religiilor semitice şi unele rimanescenţe arhaice din religiozitatea contemporană.

7. Cosmosul şi metacosmosul

Când vorbim de *cosmos* şi de *metacosmos* putem să ne gândim la două linii demarcare: aceea a graniţei dintre contingent şi absolut, temporal şi etern, şi aceea dintre *dincolo* şi *aici*, marcată de moarte.

Omul religios se întreabă ce raport există între viaţa temporală şi cea de dincolo de moarte, dacă există continuitate sau discontinuitate radicală, dacă viaţa temporală este în totalitate negativă, şi dacă cea transcendentală este unica posibilitate de salvare. Atenţia omului religios poate să se îndrepte mai mult asupra vieţii temporale decât asupra celei de *dincolo*, în funcţie de gama ierarhică a valorilor existenţei. Cazurile sunt numeroase, în funcţie de indivizi şi de varietatea tradiţiilor religioase. Ne limităm doar la unele.

Iudaismul, trecând prin nenumărate evenimente istorice, s-a bazat pe promisiunile lui Dumnezeu care trebuie să se realizeze într-un mod sigur şi indiscutibil. În acest context s-a maturat conştiinţa apocaliptică, care a avut perioada sa de vârf între secolul al II-lea î. C. şi secolul al II-lea d. C.. Apocalipsul înseamnă revelaţie: revelaţia destinului final al umanităţii. Binele şi răul nu-l lasă în pace pe om, dar există un plan al lui Dumnezeu care domină istoria şi, conform acestuia, răul va fi învins. Această victorie va comporta o dramă, „sfârşitul acestei lumi”, învierea morţilor, judecata finală, condamnarea celor răi şi mântuirea celor buni. Doar atunci va fi revelat sensul istoriei.

În *elenismul greco-roman* au apărut filoane religioase, deseori de origine orientală, care promiteau individului o mântuire în afara cosmosului. În acest sens, ritualurile misterice şi gnosticismul sunt două modele emblematice. În mod particular gnosticismul a subliniat antagonismul dintre scânteia divină care este în om, străină în totalitate de această lume în care el trăieşte, şi lumea materială. Lumea, corpul şi timpul sunt închisoarea omului adevărat. Din această perspectivă rezultă un dualism antropologic. Asceza şi gnoza sunt importante pentru a ajunge la liberarea supremă.

Doctrina renaşterilor, tipică tradiţiei religioase hinduiste şi a celei budiste, oferă alte modele de mântuire. În *hinduism* merită să amintim doctrina *advaita vedanta*, conform căreia mântuirea este cunoaşterea identificării *Ātman*-lui cu *Brahman*-ul, dincolo de lumea materială şi de eul empiric. Alte curente *hinduiste* nu sunt aşa de contrare faţă de realitatea cosmică, dar consideră o limită faptul că sufletul există în corp sub presiunea greutăţii *karmice*. Nu există mântuire finală în timp şi în corporeitate, chiar dacă acest lucru nu înseamnă că valorile vieţii umane sunt refuzate.

În Asia, Africa şi Oceania, religia este constituită din două elemente complementare: o religiozitate cosmică şi una metacosmică. Religiozitatea cosmică este orientată spre forţele cosmice: căldura, focul, vânturile, uraganele, pământul, cutremurele, oceanele, ploile. De unele din aceste forţe omul are nevoie, iar de altele se teme. Pentru omul religios ele sunt simboluri, aşadar sunt considerate ca nişte puteri invizibile care menţin echilibrul cosmic. În acest sens amintim divinităţile Deva în Asia sud-estică, Neva în Birmania, Phi în Thailanda, Laos şi Cambogia; Bon în Tibet; Kami în Japonia, strămoşii defuncţilor în China.

În Asia această religie cosmică nu apare de obicei forma sa primordială, pură, ci este integrată în cele trei soteriologii metacosmice ale hinduismului, budismului şi taoismului. Înţelepţii, cărturarii, asceţii şi călugării acestor tradiţii trăiesc o religiozitate metacosmică. Poporul practică în general o religiozitate cosmică. Cele două forme de religiozitate reprezintă deseori două niveluri de experienţă religioasă. Valenţa soteriologică aparţine religiei metacosmice. În Africa şi Oceania nu s-a ajuns la o integrare elaborată şi aprofundată între cosmic şi metacosmic, aşa cum s-a întâmplat în Asia.

8. Instituţie şi profeţie

Între religie şi societate există o conexiune. Sociologii religiei constată că deseori religiile contribuie la implementarea unui fundament al vieţii sociale şi al ordinii instituţionale. În acelaşi timp poate fi remarcat faptul că religiile pot să constituie un factor de schimbare care în unle cazuri este radicală. Sacrul, în măsura în care este trăit de om, este ambiguu şi poate fi alienator. De aceea, în cadrul aceloraşi

tradiţii religioase apar persoane care contestă cristalizările şi involuţiile degradante ale religiei.

În religiile numite *profetice*, care au un sens profund al transcendenţei lui Dumnezeu, apare „profeţia”: Dumnezeu nu poate fi manipulat de nimeni, nici măcar de autorităţile civile, politice sau religioase.

Profeţii poporului israelit sunt un model al acestei acţiuni întreprinse în numele lui Dumnezeu. Şi în societăţile africane, în Malaezia şi în alte locuri s-au dezvoltat culte profetice de reînnoire religioasă şi de liberare.

În general, se constată faptul că religiile reuşesc să modeleze în profunditate modul de gândire, de a crede, de a acţiona al indivizilor, lucru care îi face capabili să reziste la pierderea influenţei religiei în lumea occidentală contemporană. De asemenea, religiozitatea lor plasmează solidaritatea între persoane şi contribuie la crearea de identităţi colective care influenţează structura societăţii.

9. Religiozităţi profetice, cosmico-mistice şi sapienţiale

Dacă se face o analiză dintr-o perspectivă care pleacă din prezent spre trecut, se poate evidenţia o altă clasificare a religiilor care identifică trei grupuri:

- religiile profetice;
- religiile cosmico-mistice;
- religiozitatea sapienţială chineză.

Istoricul religiilor Nicol Macnicol în cartea sa intitulată *Is Christianity Unique?* preferă această distincţie.

În religiile profetice Dumnezeu vorbeşte prin intermediul profetului, iar acesta, în numele lui Dumnezeu, anunţă poporului un mesaj care nu priveşte doar lumea de dincolo, ci şi prezentul şi viitorul istoriei. Mai mult, în special în iudaism şi creştinism, însăşi istoria este revelaţia lui Dumnezeu, chiar dacă nu este locul exclusiv al întâlnirii cu El. Amintim în acest sens religiozitatea sapienţială în istoria poporului israelit. Într-un anume mod şi islamul aparţine acestui grup.

În lumea religioasă profetică drumul poate fi interpretat ca fiind marele simbol care indică „calea” spre o ţintă, timpurile mesianice, împlinirea timpurilor.

În religiile cosmico-mistice locul privilegiat al întâlnirii cu Absolutul este cosmosul şi interioritatea conştiinţei. Din acestea fac parte tradiţia religioasă hinduistă şi cea budistă. În hinduism conceptul de revelaţie nu este acelaşi cu cel ebraic sau cu cel creştin, iar conceptul de Dumnezeu nu se referă neapărat la un Dumnezeu personal şi transcendental. Contactul şi experienţa cu divinul sunt relevante pentru religiozitatea hinduistă. Buda a vorbit despre trezire, iluminare, şi la început nu se aminteşte de cuvântul lui Dumnezeu. Simbolul acestor două tradiţii este roata: aceasta simbolizează timpul cosmic şi ciclic pentru hinduişti, şi roata *dharmei* pentru budişti[224].

Pentru cele două tradiţii religioase roata evocă şi renaşterile care nu au un început. Mântuirea este posibilă doar dacă se iese din acest ciclu continuu.

China, o ţară cu un teritoriu extins în tot centrul Asiei, a identificat în înţelept figura conducătorului spiritual. Un lait motiv în istoria chineză este atenţia ce trebuie acordată bătrânului şi înţelepciunii sale.

Profetul, misticul şi înţeleptul sunt cele trei figuri emblematice ale celor trei forme de religiozitate de origine asiatică non-semitică. Aceasta nu înseamnă că în lumea semitică nu se întâlnesc curente mistice şi sapienţiale, aşa cum şi în lumea chieză se întâlnesc figuri profetice, cărora li se pot adăuga într-o anumită măsură şi şamanii.

10. Religiile cu mântuire universală

Istoricul religiilor Hans Waldenfels preferă să vorbească, referindu-se la creştinism, islam şi budism, de religii cu mântuire universală, iar iudaismul şi hinduismul sunt considerate religii în drum spre universalitate. Din altă prismă, Waldenfels defineşte unele religii ca fiind „ale cărţii": iudaismul, creştinismul şi islamul, chiar dacă creştinismul nu poate fi redus la o religie a cărţii, deoarece izvorul său istoric este constituit de Isus Cristos, revelator şi revelaţie a lui Dumnezeu. Cartea inspirată are însă şi în cadrul creştinismului o importanţă deosebită .

[224] Cuvântul *dharma* este comun hinduiştilor şi budiştilor. Acesta derivă din rădăcina *dhr*, care în sanscrită înseamnă „a duce", „a ţine". Uneori este tradus şi prin „lege", „doctrină". În hinduism înseamnă lege eternă, ordine ontologică, cosmică şi socială. În tradiţia budistă indică realitatea ultimă pe care se sprijină universul, structurile fundamentale ale universului şi ale omului, ordinea etică şi socială şi cuvântul lui Buda, care nu este cuvântul lui Dumnezeu, fiindcă Buda nu a afirmat niciodată că este Dumnezeu sau purtătorul de cuvânt al lui Dumnezeu, ci este enunţarea doctrinei budiste.

Declaraţia *Nostra aetate* a Conciliului al II-lea din Vatican tratează despre aceste religii, nefiind analizate tradiţiile religioase chineze, taoismul, confucianismul şi şintoismul japonez.

Un al treilea grup este constituit de religiile tradiţionale ale popoarelor ce nu au în cultura lor forme de scriere[225].

11. Alte concepţii despre divinitate

Sociologul religiilor Giovanni Filoramo distinge trei tipuri principale de credinţe în Dumnezeu, sau trei concepţii despre divinitate:

- existenţa unei Fiinţe Supreme, caracteristică popoarelor care nu cunosc scrisul;

- concepţia cu caracter politeistic, care presupune o societate cu o organizare de tip statal;

- concepţia de tip monoteistic.

Filoramo adaugă la acestea alte trei forme considerate „intermediare": concepţiile panteistice, în care Dumnezeu este înţeles ca fiind macrocosmosul, cele enoteistice şi cele dualiste[226].

În acest sens, Giovanni Filoramo vorbeşte despre „unitate şi pluralitate în diferitele expresii ale experienţei de Dumnezeu", sau, mai exact, despre unitate şi varietate în diferitele moduri în care divinul şi divinitatea au fost reprezentate în diferitele tradiţii religioase: în general, divinitatea este reprezentată ca fiind conştiinţa absolută, Fiinţa Supremă, Creatorul lumii, fiinţă personală perfectă şi ideală.

Conform fenomenologiei religiei, care nu se ocupă în mod direct de realitatea intrinsecă a lui Dumnezeu şi a naturii sale, ci de „locurile" în care Dumnezeu este perceput de experienţa umană, putem să identificăm mai multe interpretări ale revelaţiei lui Dumnezeu în viaţa omului. Acestea sunt deseori legate de viziunea asupra lumii, în funcţie de paradigmele culturale ale grupurilor umane şi de diferitele

---

[225] Cf. H. WALDENFELS, *Il fenomeno del cristianesimo. Una religione mondiale nel mondo delle religioni*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 59-65.

[226] Cf. G. FILORAMO, *Unità e pluralismo nelle forme dell'esperienza di Dio nella prospettiva della storia delle religioni*, în ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, sub îngrijirea lui MAURIZIO ALIOTTA, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 1999, pp. 43-60.

auto-înţelegeri ale omului. Astfel, în istoria actuală a religiilor întâlnim *modelul sociomorfic* care îl vede pe Dumnezeu ca pe un garant şi îngrijitor al ordinii sociale; *modelul antropomorfie* lui Dumnezeu ceea ce este specific omului şi istoriei sale; *modelul tehnomorfic*, care vede în Dumnezeu forţa motrice a ceasului universului; *modelul biomorfic*, care vede relaţia între Dumnezeu, om şi univers în conformitate cu analogia micro-macrocosmosului[227].

12. Spiritualitate şi lumi religioase

Unii cercetători, în analiza fenomenului religios, încearcă să identifice „dimensiunea spirituală" a religiilor, considerat ca fiind nucleul cel mai profund. În acest mod procedează şi Aldo Natale Terrin, conform căruia „spiritualitatea specifică unei religii este acea experienţă religioasă care se diferenţiază în mod semnificativ de celelalte experienţe: aceasta crează astfel un spirit religios şi transformă conceptele în viaţă, iar viaţa într-o specială fază afectiv-cognitivă, în care apare o consonanţă perfectă între ceea ce se crede şi ceea ce se trăieşte"[228].

Şi alţi autori vorbesc folosesc termenul de „spiritualitate" mai mult decât cel de „religii". Conform teologului olandez Kees Whaijman „spiritualitatea este o transformare continuă implicată în relaţia angajată sau angajantă cu Necondiţionatul". Pentru acest autor „spiritualitatea" nu este acelaşi lucru cu „religia", ci este mai degrabă *un* element al religiei. Spiritualitatea înţeleasă în acest mod nu reuşeşte întotdeauna să se diferenţieze în modul adecvat de cultură, de o anumită viziune asupra lumii sau de religie"[229].

Accentul tipic aplicat acestui termen pare să fie mai potrivit pentru noile mişcări religioase. Terrin, chiar dacă afirmă că unele scheme de spiritualitate adoptate pentru a defini o religie în raport cu alta nu sunt fixe nici unice într-o singură religie, reuşeşte să facă o distincţie pe care el o consideră doar exemplificatoare şi aproximativă. Acest autor identifică o spiritualitate a Absolutului şi a ascezei, tipice

---

[227] Cf. M. FUSS, *Unità e pluralismo nelle forme dell'esperienza di Dio. Nella prospettiva della fenomenologia delle religioni,* în ATI, *Cristianesimo, religione, religioni*, *op. cit*., pp. 63-64.
[228] A. N. TERRIN, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 70.
[229] Cf. C. STERCAL, *Il desiderio dello Spirito. Interpretazione della contemporaneità e prospettive*, în A. BERTULETTI, L. E. BOLIS, C. STERCAL, *L'idea di spiritualità,* Glossa, Milano 1999, pp. 33-34.

religiilor din India; o spiritualitate istorico-mesianică, care caracterizează religia ebraică; o spiritualitate a luptei şi a opoziţiei, care este specifică religiei persane dualiste a lui Zaratustra; o spiritualitate a supusnerii faţă de Dumnezeu, tipică islamului şi o spiritualitate a dragostei faţă de Dumnezeu, întâlnită în creştinism şi în *bbakti*, care este calea iubirii şi a devoţiunii faţă de Krishna sau Vishnu în hinduism[230].

Din punct de vedere creştin este posibilă şi o altă lectură a fenomenelor religioase. Teologul Gisbert Greshake focalizează această lectură în Sf. Treime, şi în acest sens afirmă: „credinţa creştină în Sf. Treime şi teologia trinitară creştină prezintă o teologie bazilară pentru reciprocul raport dintre religii, pentru dialogul dintre acestea, pentru reciproca lor înţelegere şi pentru apropierea lor reciprocă”[231].

Greshake explică astfel definiţia sa:

„Prin aceasta nu vrem să afirmăm că în diferitele religii ar exista «fenomenul originar» al unei credinţe trinitare, în cadrul căreia pluralitatea religiilor ar putea găsi o unitate, ci că înţelegerea conceptului de Dumnzeu şi raportul cu Dumnezeu, conform căreia în principal se orientează spre cele trei Persoane divine (în accepţiunea creştină), găseşte o formă de exprimare diferită în fiecare caz. Aceste interpretări şi raporturi diferenţiate demonstrează o corespondenţă surprinzătoare cu diferitele tipologii ale religiilor mondiale”[232].

În cadrul acestui orizont ermeneutic, autorul identifică trei tipuri de religiozitate fundamentală. Primul tip este constituit de acele religii care se raportează la Dumnezeu înţeles ca un mister de nepătruns pentru oameni, cel „în totalitate Altul”, cel „fără nume”, considerat în unele curente spirituale chiar „Nimicul”, mai presus de orice entitate. Din această viziune de Dumnezeu nu există nici o cale adevărată şi specifică care să ne permită atingerea Absolutului. Toate religiile apofatice aparţin acestei tipologii. *Nirvana* (stingere) şi *sunyata* (vacuum) din budism exprimă aceeaşi tendinţă. Lăsând la o parte orice tip de critică ce s-ar putea aduce acestei „viziuni neclare” s-ar

---

[230] Cf. A. N. TERRIN, *Introduzione allo studio comparativo delle religioni*, *op. cit.*, pp. 70-75.

[231] G. GRESHAKE, *La fede del Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia 1999, p. 105. Aceeaşi definiţie se găseşte şi în lucrarea mai amplă a autorului *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, p. 579.

[232] Idem, *Il Dio unitrino, op. cit*., pp. 579- 580. Autorul afirmă că s-a inspirat şi din opera lui R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi 1989, dar adaugă: „Chiar dacă în paginile următoare vor fi reluate idei, concepte şi formulări ale textului lui Panikkar despre Trinitate, nu ader la contextul general şi la multe aspecte generale ale acestei opere” (*Ibidem*, p. 589, nota 220).

putea totuşi afirma că, atunci când aceasta este practicată în mod excesiv exclusivist şi absolut, nu pare să se distanţeze prea mult de agnosticism, de ateism şi de nihilism. În acest sens, se pune întrebarea dacă această tipologie mai este încă o formă de religiozitate.

În cel de-al doilea tip de religiozitate se încadrează tradiţiile religioase care îl înţeleg pe Dumnezeu ca pe o persoană transcendentă, care vorbeşte creaturii şi se lasă interpelat de ea. Iudaismul, creştinismul şi islamul trăiesc în mod diferit această formă de raport fundamental şi „personal" cu Dumnezeu. Cel care o practică într-un mod exclusivist şi absolut poate să cadă într-o formă de momnoteism rigid şi monolitic, şi într-un moralism formal. Dimensiunea cosmico-contemplativă a religiei poate să fie astfel desconsiderată.

Cea de-a treia tipologie religioasă îl înţelege pe Dumnezeu ca pe o interioritate maximă a fiecărei fiinţe. Dumnezeu este Totul şi dincolo de acel Tot nu este nimic. Concepţia hinduistă despre identificarea *ātman*-ului cu *brāhman*-ul, pe care o găsim în *Upanişade* şi în non-dualismul din *Śankara*, face parte din această spiritualitate. Dacă este practicată în mod exclusivist şi absolut poate să devină o gnoză, pierde sensul pluralităţii şi consistenţa oricărei realităţi create, chiar şi a corporeităţii. În acest caz nu mai există relaţionalitate, pluralitate şi dialog. Se pune întrebarea dacă mai este spaţiu pentru iubire[233].

Panikkar se opreşte asupra unui test paolin pentru a focaliza în Sf. Treime cheia de interpretare a oricărei tipologii religioase: „Un singur Dumnezeu Tată pentru toţi, care este mai presus de toate, lucrează prin toţi şi este prezent în toţi" (*Ef* 4,6). Acest Dumnezeu trinitar care este mai presus de toţi este Tatăl, cel care lucrează prin intermediul tuturor este Fiul, şi cel care este în toţi este Duhul Sfânt. Este vorba de trei prezenţe şi „modalităţi reale" ale lui Dumnezeu. Ele nu sunt forme schimbătoare, în devenire sau fenomenologice ale Absolutului învăluit în mister, şi nici maxima juxtapunere a celor trei divinităţi emblematice. Nici nu pot fi reduse la simple modalităţi de manifestare ale lui Dumnezeu. Aceste trei „imagini" ale lui Dumnezeu au o reciprocă relaţie în cadrul misterului vieţii trinitare şi participă, la diferite niveluri, la multiforma experienţă religioasă a umanităţii.

---

[233] Cf. G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, *op. cit*., p. 43.

Cele trei tipologii religioase descrise pun accent pe un aspect al lui Dumnezeu care-şi are izvorul originar în Trinitate, dar care, dacă este înţeles în mod separat şi în mod absolut, nu găseşte o expresie convingătoare în afara istoriei mântuirii.

Un alt teolog, Angelo Scola, afirma în acest sens:

„Aşa cum supranaturalul conferă natura (pentru a avea *fii în Fiul*, Dumnezeu a creat omul şi lumea) şi harul dă libertatea, revelaţia (a cărei plinătate este Isus Cristos) este cea care generează *religio* şi, în consecinţă, din punct de vedere istoric, religiile. În acest sens putem afirma că religiile aparţin fenomenului revelaţiei, şi, de aceea, ele sunt în misteriosul plan al lui Dumnezeu cu o anumită valenţă salvifică […]. Apariţia mijlocirii unice, unice, universale şi definitive ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, mort şi înviat *propter nos homines et propter nostram salutem*, în loc să ne conducă la o atitudine sceptică faţă de celelalte religii, ne permite să le înţelegem adevărata semnificaţie şi eventuala valoare salvifică”[234].

Acest lucru este posibil însă doar la lumina misterului trinitar care ne-a fost revelat. Trinitatea este principiul unificator, prisma prin care se poate înţelege şi interpreta diferitele religii.

Acest itinerariu teologic presupune o schimbare în diferitele religii şi o eliberare a acestora de orice formă de mutaţie istorică care se îndepărtează de unicul izvor din care ele se nasc, conform planului veşnic al lui Dumnezeu[235].

13. Religii şi culturi

O religie nu a fost niciodată separată de o cultură. Este cunoscută definiţia dată de E. B. Taylor culturii, văzută dintr-o perspectivă antropologică: „Este acea totalitate complexă care cuprinde ştiinţa, credinţele, artele, morala, dreptul, tradiţiile, şi toate celelalte expresii şi obiceiuri pe care omul şi le face proprii în calitate de membru al unei societăţi”. Clifford Geertz preferă să nu definească cultura, ci să-i sublinieze problematica: „Cosiderând, la fel ca şi Max Weber, că omul este un animal încurcat în

---

[234] A. SCOLA, *I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica*, în AA. VV., *L'unico e i molti. La salvezza în Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Pontificia Facoltà Lateranense – Mursia, Roma, 1977, pp. 217-219.

[235] Conform acestei perspective, Scola se îndepărtează de cea a lui Panikkar din *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo.*

reţelele de semnificaţii pe care el însuşi le-a ţesut, cred că cultura consistă în aceste reţele şi că de aceea analiza lor nu este în primul rând o ştiinţă experimentală în căutare de legi, ci o ştiinţă interpretativă în căutare de semnificat"[236].

Culturile umane sunt multiple şi fiecare are demnitatea sa, dar nici una nu constituie în general un univers închis. Fiecare este rezultatul creativităţii unui grup uman care se confruntă cu propria natură biologică şi cu ambientul. Astăzi totul pare să aibă o valenţă culturală, chiar şi la nivel de corporeitate sau de familie, acest lucru datorându-se şi faptului că omul vrea să se redefinească el însuşi cu instrumentele ştiinţei şi ale tehnologiei. În consecinţă, natura umană din zilele noastre, deseori în contradicţie cu cultura, este considerată ca fiind problematică. Nici o cultură nu actualizează pe deplin idealurile pe care omul le are. Documentul pontifical, *Fides et ratio*, al lui Ioan Paul al II-lea ne aminteşte că „fiecare om este inserat într-o cultură, depinde de ea, influenţează asupra ei. El este în acelaşi timp fiul şi tatăl culturii în care se află" (*FR*, nr. 71).

Prin natură omul este o fiinţă culturală. Între natură şi cultură există un raport dialectic. La fel este şi raportul dintre individ şi cultura de apartenenţă.

În lumea occidentală cultura are o valenţă din ce în ce mai pluralistă, devine tot mai mult fluctuantă şi incoerentă. Fiind în mijlocul acestui fenomen ne dăm seama că fiecare cultură este limitată, legată de un loc şi de un context. Epoca noastră ar putea constitui un moment oportun pentru a identifica ceea ce este valid în alte culturi care ar putea oferi elemente noi ca răspuns la noile exigenţe ce se nasc din evoluţia Occidentului şi din interacţiunea cu alte civilizaţii.

De asemenea, lumile culturale tind să se internaţionalizeze. Acest fenomen de întâlnire poate să constituie o ocazie de realativizare a culturii noastre. Fiind constrânse să iasă din propriile graniţe, culturile pot aibă o imagine neclară a propriei identităţi, deoarece îşi uită rădăcinile şi continuitatea tradiţiei lor.

Există oare posibilitatea de se deschide spre exterior prin folosirea acelor valori interne, profunde, care reprezintă izvorul şi substratul fiecărei culturi? Este nevoie de un mare efort pentru a împărtăşi intenţionalitatea celuilat.

---

[236] Cele două citate se găsesc în G. BOLAFFI, S. GINDRO, T. TENTORI (ed.), *Dizionario delle diversità. Le parole dell'immigrazione del razzismo e della xenofobia*, Libri liberal, Firenze 1998, p. 98.

Această problematică este analizată şi din punct de vedere epistemologic. În acest sens, trebuie avut un profund sens de autocritică, pentru a împiedica ca această cultură occidentală să devină totalizatoare, şi nececesită un dialog care să evite absorbirea celorlalte.

Cu aceeaşi problematică se confruntă noile religii. La acest punct, trebuie ţinut cont de raportul dintre cultură şi religie. Cultura induce omul să se schimbe şi să se perfecţioneze conform unui model prestabilit de ssocietate. În acelaşi timp, religia îl interpelează să se pună într-o relaţie specială cu Absolutul. Se poate considera că în general cultura şi religia nu sunt nici opuse, nici paralele. Ambientul culturii este reprezentat de perfecţionarea omului social şi istoric ca fiinţă limitată, în timp ce orizontul religiei este reprezentat de căutarea sensului religios şi a mântuirii în autotranscendenţa verticală, care merge dicolo de marginile lumii empirice, dincolo de limitele umane, a istoriei şi a culturii, şi se concretizează în forme de expresie precum credinţa, rugăciunea, sacrificiul, iubirea, teama[237].

Finalitatea intrinsecă şi intenţionalitatea umană a culturii şi a religiei nu coincid niciodată în mod adecvat. Atunci când s-a dorit ca ele să coincidă în mod total, religia s-a redus la nivel de cultură, iar cultura a devenit religie, sau s-a ajuns la o opoziţie totală, fiecare dintre ele pretinzând o autonomie absolută.

Binele total al omului presupune ca indipendenţa lor să fie relativă, conform unei reciproce relaţii dinamice. Acest lucru nu înseamnă că nu vor mai fi conflicte între cultură şi religie.

Condiţia de alienare în care se găseşte omul din zilele noastre în toate culturile creează o situaţie în care religia, din punct de vedere al dimensiunii sale care transcende cultura, se transformă în critică la adresa culturii. În general, această critică este pozitivă, din perspectiva transcendenţei care caracterizează religia şi identitatea persoanei, care este în acelaşi timp „om cultural” şi „om religios”[238].

Cultura, la rândul său, influenţează religia, deoarece îi oferă spaţiul, chiar dacă îi stabileşte anumite limite, care se identifică cu graniţele de demarcare dintre o cultură şi alta. În consecinţă, cultura conferă unei religii, chiar dacă aceasta pretinde că este

[237] Cf. G. Favaro, *Il dialogo interreligioso*, *op. cit*., p. 46.
[238] Cf. G. FAVARO, *op. cit*., p. 47.

universală, modalităţile concrete şi tipice în care să-şi trăiască simbolurile, riturile şi categoriile prin care este exprimată propria credinţă.

Unitatea culturală a unui popor este facteor de unitate şi pentru religia din cadrul acelui popor, şi este izvor di dversitate faţă de alt popor cu o cultură diferită, chiar dacă acel popor profesează aceeaşi credinţă. La rândul său, religia poate să contribuie la conservarea şi la consolidarea stabilităţii u[239]nei culturi, poate să fie un model de valori, şi poate deveni un raport dialectic cu cultura. Trebuie să fim foarte atenţi, deoarece „religia poate să unească sau poate să dividă în măsura în care nu acceptă să fie măsurată de o cultură!".

Capacitatea de dialog între religii presupune aceeaşi capacitate de dialog între culturi. Prin urmare, aceste dialoguri trebuie să se fondeze pe principiul analogiei. La fel, şi conceptul de cultură este analog.

Deoarece valorile religioase le transcend pe cele culturale, o religie poate să asume un sens religios cu o dimensiune universală faţă de toate culturile şi poate să găsească căi de întâlnire spirituală cu alte religii.

Trebuie subliniat faptul că obiectivul principal al unei culturi nu constă în afirmarea propriei identităţi şi a diversităţii sale, ci în încarnarea acelor valori care sunt comune umanităţii în general şi persoanelor ca indivizi, pentru ca să se poată realiza vocaţia lor. În consecinţă, şi cultura, în dinamicile sale cele mai profunde, tinde spre universalitate, care la rândul său este o premisă relevantă pentru un posibil dialog intercultural.

Documentul Comisiei Teologice Internaţionale, *Creştinismul şi religiile*, afirmă că „orice dialog se bazează pe convingerea deţinerii adevărului din partea celor care participă la acesta. Dar, dialogul dintre religii se caracterizează şi prin faptul că se foloseşte structura profundă a culturii de origine a fiecăruia în faţa pretenţiei unei alte culturi de a fi deţinătoarea adevărului" (nr. 101.)[240].

Deoarece există o strânsă legătură între cultură şi religie, orice dialog interreligios este şi dialog intercultural. Omul religios care dialoghează cu un partener ce aparţine unei alte tradiţii religioase este un om cu o cultură specifică care

---

[239] *Ibidem*, p. 40.
[240] Textul integral în *Il Regno. Documenti*, nr. 3, 1997, pp. 75-89.

dialoghează cu o altă persoană ce are o altă cultură. De aceea, cei doi parteneri de dialog trebuie să-şi afirme capacităţile personale de dialog intercultural.

J. Clifford afirmă că este nevoie de o pregătire în vederea formării unei „observări active". U. Fabietti reafirmă conceptul de „intenţionalitate" al lui Husserl, înţeleasă ca pe o apropiere al sensului religios. În acest sens, este interesantă poziţia lui D. Davidson, care foloseşte „principiul iubirii", înţeles ca o capacitate de a se imerge într-o altă cultură pentru a-i împărtăşi credinţele de bază[241].

Verificarea cunoştinţelor

1. Care sunt tipologiile fenomenului religios?
2. Care este diferenţa dintre teism şi cosmobiologie?
3. Cum se manifestă diversitatea religiilor în contextul societăţii pluraliste contemporane?
4. Specificaţi conţinutul religiilor caracterizate de instituţie şi profeţie.
5. Enunţaţi religiile cu caracter de mântuire universală.
6. Definiţi în mod personal raportul dintre religie şi cultură.

[241] Cf. A. N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del Sacro*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, pp. 77-78.

XIII. DIALOGUL INTERRELIGIOS ÎN DOCUMENTELE BISERICII CATOLICE

Pluralismul interreligios şi cultural prezent în Occident şi în alte zone ale lumii, cu schimbările istorice ce-l caracterizează, induce religiile şi culturile, persoanele şi popoarele, să dialogheze. În acest sens, se poate împărtăşi ideea lui Hans Küng atunci când afirmă că „nu va fi pace între naţiuni şi civilizaţii fără pace între religii”[242].

Creştinismul este angajat în acest dialog interreligios, deoarece creştinul crede în Fiul lui Dumnezeu care este şi om intrat în istoria umană, a aparţinut unei tradiţii religioase, a revelat o imagine nouă a lui Dumnezeu şi a omului, şi a încredinţat celor ce-L urmează o misiune dialogică în istoria umanităţii.

Unele aspecte problematice ale acestui dialog îngreunează realizarea sa: găsirea unei metodologii, motivaţiile sale religioase, teologice, filozofice, culturale şi pastorale, diversitatea interlocutorilor cu care creştinii încearcă să dialogheze şi obiectivele diferite. Este dificil de găsit o definiţie abstractă a dialogului interreligios; el trebuie contestualizat şi istoricizat. Ne referim la dialogul interreligios aşa cum este el conceput, experimentat şi actualizat de Biserica Catolică, care, pe lângă dialogul cu necreştinii, se implică şi în dialogul cu alte Biserici şi confesiuni creştine. Este vorba despre un dialog care se realizează la diferite niveluri: iniţiative libere ale credincioşilor catolici, persoane şi grupuri, ale Bisericilor locale şi continentale, şi ale membrilor ierarhiei şi instituţiei ecleziale.

O cheie de lectură pentru a înţelege acest dialog interreligios ne este oferită de conducerea Bisericii Catolice din ultimii ani şi de eforturile întreprinse de Consiliul Pontifical pentru Dialogul Interreligios. Pe măsură ce vom înainta în analiza motivelor ce stau la baza dialogului interreligios, a contextelor sale şi modalităţilor concrete de exprimare, va trebui să apelăm la aprofundări şi interpretări ulterioare.

---

[242] W. Juns, K. J. Kuschel, *Dialogo con Hans Küng. Con la lezione di congedo di Hans Küng*, Queriniana, Brescia 1997, p. 113.

Documentul *Dialog şi misiune* (10 iunie 1984) oferă dialogului interreligios trei semnificaţii:

1. „La nivel pur uman, înseamnă comunicare reciprocă, pentru a ajunge la un ţel comun, sau, la un nivel mai profund, o comuniune interpersonală" (*DM* 3);

2. „Dialogul poate fi considerat ca fiind o atitudine de respect şi prietenie, care ar putea sau ar trebui să penetreze în toate activităţile care constituie misiunea evanghelizatoare a Bisericii. Acesta ar putea fi chemat, pe drept cuvânt, „spiritul de dialog" (*DM* 3);

3. Într-un context de pluralism religios, dialogul înseamnă „ansamblul raporturilor interreligioase, pozitive şi constructive, cu persoanele şi comunităţilor cu alte credinţe, pentru o cunoaştere şi îmbogăţire reciprocă (*DM* 3) într-o atitudine de ascultare faţă de adevăr şi de respect al libertăţii. Acest lucru presupune atât mărturisirea cât şi descoperirea respectivelor convingeri religioase. În această ultimă accepţie prezentul document utilizează termenul de dialog ca pe unul din elementele integrante ale misiunii evanghelizatoare ale Bisericii" (*DA* 9).

De asemenea, şi enciclica lui Ioan Paul al II-lea *Redemptoris missio* (7 decembrie 1990) aprofundează subiectul „dialogului cu fraţii de altă religie" (*RM* 55-57). Acesta este văzut în spiritul enciclicii misionare şi se afirmă că „face parte din misiunea evanghelizatoare a Bisericii" (*RM* 55). În continuare, enciclica adaugă: „Fiind înţeles ca o metodă şi mijloc pentru o cunoaştere şi îmbogăţire reciprocă, el nu este în contradicţie cu misiunea *ad gentes*, dimpotrivă, are legături speciale cu aceasta şi este o formă de expresie a sa" (*RM* 55). Vestirea lui Cristos şi dialogul interreligios trebuie să menţină „legătura lor intimă şi, în acelaşi timp, distincţia lor, de aceea nu trebuie confundate, instrumentalizate sau considerate echivalente ca şi cum ar putea fi schimbate una cu cealaltă" (*RM* 56). „Dialogul nu trebuie să se nască din tactică sau interes" (*RM* 56); „toţi credincioşii şi comunităţile creştine sunt chemate să practice dialogul, chiar dacă nu în aceeaşi măsură şi formă" (*RM* 57). Papa Ioan Paul al II-lea afirma:

„Fiind conştienţi că nu puţini misionari şi comunităţi creştine găsesc în drumul dificil şi deseori neînţeles al dialogului unica modalitate de a oferi o sinceră mărturie despre Cristos şi o slujire generoasă faţă de om, doresc să-i încurajez să persevereze cu credinţă şi iubire, chiar şi acolo unde eforturile lor nu găsesc deschidere şi răspuns.

Dialogul este o cale către Împărăţie şi va da cu siguranţă roadele sale, chiar dacă timpurile şi momentele sunt ştiute doar de Tatăl (cf. *Fap* 1,7)" (*RM* 57).

Documentele recente ale magisteriului punctualizează alte concepte conexate cu dialogul interreligios: evanghelizare, misiune, vestire, convertire, religii şi tradiţii religioase.

„Misiunea evanghelizatoare" are aceeaşi semnificaţie cu „evanghelizarea" care „se referă la misiunea Bisericii în ansamblul său" (*DA* 8). Textul respectiv citează exortaţia apostolică a lui Paul al VI-lea *Evangelii Nuntiandi* (8 decembrie 1975), nr. 18 şi nr. 5, şi conclude: „În acest document termenul de «misiune evanghelizatoare» este folosit pentru evanghelizarea în sensul larg al cuvântului, iar aspectul mai specific este dat de termenul «vestire»" (*DA* 8).

Termenul „vestire" (proclamare, anunţare) „reprezintă comunicarea mesajului evanghelic, misterul şi mântuirea realizată de Dumnezeu pentru toţi în Isus Cristos, prin puterea Duhului Sfânt. Este o invitaţie la o angajare de credinţă în Isus Cristos, o invitaţie de a intra prin intermediul botezului în comuniunea credincioşilor care este Biserica. Această proclamare poate fi făcută în formă solemnă şi publică, aşa cum s-a întâmplat în ziua de Rusalii (cf. *Fap* 2,5-41), sau sub forma unei simple conversaţii private (cf. *Fap* 8,30-38). Ea conduce în mod natural spre o catehează care tinde să aprofundeze această credinţă. Vestirea este fundamentul, centrul şi culmea evanghelizării (cf. *EN* 27)." (*DA* 10).

În conceptul de convertire este întotdeauna inclusă o mişcare generală spre Dumnezeu, „reîntoarcerea inimii umile şi căite la Dumnezeu, cu dorinţa de a-I oferi în mod generos propria viaţă" (*DM* 37). „Într-un mod mai specific, convertirea poate să se refere la schimbarea adeziunii religioase şi în mod special la faptul de a îmbrăţişa credinţa creştină. Semnificaţia termenului «convertire» utilizat în acest document va depinde de contextul la care se referă" (*DA* 11). Se afirmă că „dialogul interreligios ar trebui să se extindă la toate religiile şi membrii lor" (*DA* 13).

Nu este vorba de dialogul dintre evrei şi creştini deoarece, dat fiind patrimoniul lor spiritual comun, acesta are exigenţe specifice speciale (*DA* 13, nota 14). Nu este vorba nici de dialogul cu membrii aşa-numitelor „noi mişcări religioase", „din cauza diversităţii situaţiilor pe care aceste mişcări le prezintă şi a necesităţii unui discernământ al valorilor umane şi religioase pe care le conţin" (*DA* 13).

Aceste precizări ale magisteriului nu au împiedicat faptul ca dialogul religios să fie şi astăzi o temă controversată între confesiunile creştine, în interiorul Bisericii Catolice şi între tradiţiile religioase. Dialogul interreligios este legat de conceptul de misiune, cu modul de a interpreta teologia fundamentală, cristologia, Trinitatea, mântuirea, ecleziologia, antropologia, culturile, problema adevărului, raportul între credinţă, religie, cultură şi ştiinţele umane. În acest sens, teologul S. Wesley Ariarajah, membru al Bisericii metodiste din Sri Lanka, afirmă pe bună dreptate că concepţiile actuale ale dialogului interreligios trebuie înţelese mai mult ca pe un imbold care să-i împingă pe creştini spre noi forme de apropiere faţă de misiune şi mărturie, şi nu ca un punct stabil definitiv"[243].

Se doreşte ca acest dialog să poată fi realizat şi să nu se limiteze doar la obişnuitele discuţii teologice (*DA* 2). Pentru ca acesta să aibă rezultate pozitive, „creştinismul, şi în concret Biserica Catolică, să se angajeze în a preciza cum consideră din punct de vedere teologic religiile. De această poziţie va depinde în mare măsură raportul creştinilor cu diferitele religii şi cu membrii lor, şi dialogul care, în diferite forme, se va stabili cu ele" (COMMISIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, nr. 3).

Acest lucru este important dacă se ţine cont că astăzi, pentru a depăşi intoleranţa religioasă din trecut şi pentru a favoriza coexistenţa şi dialogul interreligios dintre creştini, există tendinţa, în unele cazuri, de a se limita la tratarea unor teme care sunt de o actualitate relevantă, aşa cum este pacea, problemele ecologice, dreptatea, drepturile omului, dar nu se ajunge la nucleul misterului lui Dumnezeu din Sf. Treime şi la adevărul lui Isus Cristos. Se preferă cel mult să se vorbească despre mântuire decât despre adevăr. Acest dialog nu trebuie să fie o simplă confruntare de credinţe. Nu este un schimb de informaţii şi nu trebuie redus la o înţelegere comună pentru a promova libertatea religioasă sau pentru a combate materialismul, ateismul, secularismul, desacralizarea de orice tip. Toate aceste finalităţi presupun o atitudine dialogică, dar dialogul nu se reduce doar la atât.

---

[243] Cf. S. W. ARIARAJAH, *Dialogo interreligioso*, în N. Lossky şi alţii (editori), *Dizionario del Movimento ecumenico*, EDB, Bologna 1994, p. 304. Pentru dialogul interreligios în interiorul mişcării ecumenice cf. A. MAFFEIS, *Il dialogo interreligioso come problema ecumenico*, în G. CANOBBIO, F. DALLA VECCHIA, G. P. MONTINI (editori), *Cristianesimo e religioni in dialogo*, Morcelliana, Brescia 1994, pp.111-146.

Dialogul interreligios trebuie să fie *o atitudine şi o disponibilitate a spiritului.* Este o relaţie interpersonală care se realizează în respectul faţă de diversitatea interlocutorului, pe baza unei comuniuni deja existente, în vederea unei aprofundări a apropierii şi a uniunii pentru o utilitate reciprocă: „Dialogul evocă […] coexistenţa, egalitatea, discuţia deschisă, recunoaşterea valorilor de o parte şi de cealaltă, îmbogăţirea, schimbarea şi creşterea reciprocă"[244].

Secretariatul pentru necreştini, numit astăzi Consiliul Pontifical pentru Dialogul Interreligios, indica încă din 1979 dialogul interreligios ca pe o „întâlnire cu necreştinii în spirit de iubire şi de slujire, însufleţit de respect şi solidaritate, fie pentru a-l asculta pe celălalt, pentru a-l înţelege în drumul său spiritual, în intenţii şi probleme, fie pentru a-l ajuta să cunoască, să preţuiască şi să dorească mesajul lui Cristos, la care să şi participe într-un oarecare mod, fie pentru a amplifica înţelegerea noastră a mesajului lui Cristos şi a modului nostru de a ne raporta la acesta pentru a putea fi capabili să-l exprimăm mai bine"[245].

În conformitate cu aceste principii, dialogul interreligios trebuie să fie o participare la bogăţiile spirituale ale celuilalt, în special la cele religioase. Acest lucru presupune o stimă şi cunoaştere reciprocă. Creştinul care dialoghează ştie că linia de demarcare dintre credinţă şi incredulitate, mântuire şi rătăcire, Împărăţia lui Dumnezeu şi această lume, trece nu atât printre el şi necreştini, sau printre Biserică şi cei care în mod vizibil nu aparţin de ea, ci prin inima fiecărui om, aşadar şi prin inima noastră. Această atitudine de umilinţă evanghelică presupune o atitudine de respect pentru diversitatea persoanei necreştine, de atenţie, comunicare, răbdare, capacitate de a risca, de a accepta confruntarea, chiar dacă scopul direct al dialogului nu este confruntarea , docilitate în faţa binelui.

Dialogul interreligios nu este niciodată unilateral, nici bilateral (doar eu şi tu), ci este tridimensional. Dumnezeu, Divinul, Absolutul, este al treilea interlocutor fundamental al acestui dialog: El este Maestrul interior al fiecărui interlocutor şi adevărata ţintă spre care se îndreaptă orice cercetare religioasă autentică.

---

[244] P. Rossano, *Dialogo e missione*, în *Il Regno. Documenti*, nr. 25, 1981, p. 446.
[245] Cf. SECRETARIATUS PRON NON CHRISTIANIS, *Il Segretariato per i non cristiani dagli inizi ad oggi: storia, idee e problemi*, în *Bulletin* (14.08.1979), p. 123.

În acest mod, dialogul devine expresie a comuniunii şi a dorinţei de a-şi deschide propria inimă pentru ca celălalt să poată intra. Această intercomuniune a inimii şi a existenţei stă la baza comuniunii de idei şi doctrine. În consecinţă dialogul exclude polemica, monologul, coercibilitatea doctrinală, intoleranţa, ura, încrederea excesivă în noi înşine, lipsa unei analize sincere a propriei personalităţi şi a Bisericii[246].

Raimund Panikkar, adoptând o terminologie proprie, interpretează dialogul interreligios în profunditate. El face o distincţie între dialogul interpersonal, interreligios, intrapersonal şi intrareligios. *Dialogul interpersonal* este acela dintre persoanele care se ascultă, se acceptă, caută adevărul cu onestitate autentică, în respect reciproc. *Dialogul interreligios* nu exprimă în mod necesar nivelul maxim de participare profundă. Atunci când dialogul nu depăşeşte limitele sociologiei şi se reduce doar la o discuţie abstractă, la un exerciţiu intelectual, la o confruntare de poziţii diferite, rezultă o atitudine care nu este religioasă în profunditate[247].

Dialogul intrapersonal are loc atunci când două concepţii sunt confruntate în interioritatea unei persoane, şi, în consecinţă, se realizează o schimbare religioasă în inima omului[248].

Dialogul intrareligios presupune o interogare asupra sensului vieţii, în conformitate cu experienţele cristalizate în diferitele tradiţii religioase şi care au fost deja asimilate mai mult sau mai puţin de persoana respectivă. Acest dialog devine unul interior, cu mine însumi, după ce am avut o altă experienţă religioasă la nivelul profund al religiozităţii mele personale[249].

Cunoscutul teolog Jacques Dupuis, analizând dialogul dintre creştinism şi hinduism, apelează la acest concept al dialogului intrareligios. Este vorba despre o pătrundere personală foarte profundă în universul religios al celuilalt şi în viziunea sa asupra lumii, permiţând astfel să se stabilească în interior întâlnirea şi dialogul între propria credinţă şi cea a interlocutorului hinduist. Această interacţiune dintre cele două

[246] G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, *op. cit*., p. 56.
[247] Cf. R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988, pp. 16 şi 73.
[248] *Ibidem*, p. 72.
[249] *Ibidem*, p. 16.

tradiţii religioase în profunditatea persoanei permite şi face să devină posibil un dialog interpersonal autentic între creştini şi hinduişti[250].

Dupuis reia terminologia lui Panikkar, pe care îl citează în articolul său. Conceptul dialogului intrareligios este valid mai ales atunci când este raportat la hinduiştii tradiţionali, în special la cei din filonul *advaita* (nedualist), deoareace aceştia insistă asupra interiorităţii, asupra reîntoarcerii spre centru, asupra sinelui profund în care ne putem regăsi su toţii – cu condiţia de a avea o atitudine autentică şi de a practica o asceză, o purificare interioară preliminară – şi asupra contemplaţiei sapienţiale care face să devină transparentă privirea noastră intuiţională.

Într-un anumit sens, fiecare dialog interreligios pentru a deveni astfel are nevoie de o atitudine „religioasă" din partea interlocutorilor, presupune ca experienţa să fie unită cu viaţa, studiul cu acţiunea. Trebuie subliniat faptul că un astfel de stil de viaţă şi o astfel de atitudine de dialog nu pun pe un plan secundar sau în dubiu propria experienţă şi credinţă religioasă. Pentru realizarea acestui tip de dialog este nevoie de sinceritate, autenticitate, de o căutare a adevărului şi de angajare în integritatea propriei credinţe[251]. Şi Panikkar sublinia că nu este vorba despre un experiment asupra propriei credinţe sau a altora, nici de o *epoché* fenomenologică[252].

Desigur, atitudinea dialogică izvorăşte dintr-o maturitate umană profundă, din nevoia de a face transparente cunoaşterea şi relaţiile interpersonale, din disponibilitatea de a se pune în discuţie împreună, de a se oferi altora, şi, în acelaşi timp, de a-i primi pe alţii. Nu se poate considera adevărul ca fiind o posesiune personală sau de grup restrâns. Spiritul dialogic nu confundă labirinturile limbajelor noastre cu adevărul fiinţei. Limbajul nu poate fi identificat cu adevărul care îl transcende, dar nici separat. Dialogul, deoarece se realizează prin limbaj, ne apropie de adevăr şi în acelaşi timp ne îndepărtează de el, dar nu în acelaşi mod şi în aceeaşi măsură. Maturitatea persoanelor şi a grupurilor care dialoghează presupune o anumită stare de spirit care visează, ipotizează, caută adevărul şi acolo unde imediatul experienţei pare să afirme contrariul.

---

[250] Cf. J. DUPUIS, *Il dialogo con l'induismo nella missione della Chiesa in India*, în „La Civiltà Cattolica", nr. 139 (1988), p. 342.
[251] *Ibidem.*
[252] Cf. R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, *op. cit.*, p. 77. Poziţia lui Panikkar trebuie pusă în legătură cu ideile enunţate de acesta în filozofia religiei şi în teologia religiilor necreştine.

Atunci când două persoane afirmă că s-au înţeles foarte bine, riscă să nu dialogheze şi să uite că există o profunditate a misterului în persoane şi a sensului în realitate, şi că au nevoie de alţi interlocutori pentru a se revela. Această tensiune ideală ce caracterizează deschiderea dialogică ne arată că este mai bine să vorbim de „dialoguri", la plural, decât de „dialog". Cine dialoghează trebuie să aibă umilinţa de a admite că înţelege puţin. Pe de altă parte, o comunicare dialogică făcută în acest fel poate fi tentată să dea mai multă importanţă celuilalt decât conţinutului pe care îl comunică. De aceea şi dialogul, mai ales cel public, poate deveni heghemonic faţă de adevăr.

Dialogul schimbă mereu puţin „datele problemei" analizate anterior şi îndepărtează multe neînţelegeri dintre persoane şi faţă de respectivele mesaje. Experienţa dialogică arată că adevărul formulat de om este „mereu pelerin şi nu un idol căruia trebuie să i se ofere un cult"[253].

Atunci când este un dialog autentic, nu poate să prevaleze practica publicitară şi propagandistică, nici măcar în evanghelizare. Dimpotrivă, când dialogul favorizează o aprofundare a adevărului, ne ajută în înţelegerea mesajului pe care îl transmitem. Prin urmare, structura motivaţiei personale a creştinului este dialogică şi din punct de vedere ontologic precede problema modalităţii în care este anunţat mesajul.

Dialogul între nişte interlocutori care vor să fie egali presupune o discuţie care să trateze nu doar ceea ce este comun, ci şi diferenţele. În caz contrar, identitatea religioasă şi diferenţa interlocutorului rămân ascunse şi celălalt nu este înţeles aşa cum este el. În consecinţă, este necesar un dialog real şi asupra adevărurilor ultime fundamentale ale propriei tradiţii religioase. Dialogul, în sfârşit, este realizat între persoane, nu între sisteme.

Fiecare religie are un mod al său de a se raporta la alte religii. Aşa trebuie să fie şi în cazul creştinismului. Spiritul dialogic se distinge prin originalitatea sa, dar actuarea sa nu este uşoară deoarece este supusă unui echilibru mereu instabil. Religiile acceptă să dialogheze dacă pe lângă absolutul pe care îl proclamă, reuşesc să accepte istoricitatea care le caracterizează. Viziunile fundamentale ale religiilor sunt animate de o necesitate a absolutului şi tind spre Absolut. Totuşi, ele nu se identifică cu Absolutul, ci rămân supuse legilor istoriei, transformării şi timpului.

---

[253] G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, *op. cit.*, p. 60.

Absolutul intuiţiilor de fond nu este acelaşi lucru cu concreteţea istorică relativă, imediată şi prezentă în actualizarea lor. Idealul care se doreşte a fi comunicat este diferit de explicitarea sa vitală care se transformă în „trăire”. Între absolut şi relativitate istorică, între idee şi trăire este un spaţiu de istoricitate posibilă, de actualizare, de transformare, de explicitare, de îmbogăţire, de ascultare, care face să devină necesar dialogul. La acest nivel există loc pentru a da şi a primi în mod reciproc. Absolutul a două concepţii fundamentale şi opuse despre existenţă este un absolut istoricizat, în care limita vocabularului, a instrumentelor filozofice şi culturale şi a persoanelor, le pune într-o condiţie de „sărăcie” totală cu un *éros* mereu neliniştit care continuă să cerşească cu nostalgia căutării Absolutului din care se trage originea sa.

Fără dialog comunicarea, proclamarea sau propaganda, se pot transforma în „voinţă de putere”, în care forţa instrumentelor comunicative se substituie puterii intrinsece a mesajului care, astfel, este atrofiat şi distrus. Fără dialog nu există dimensiunea de „a primi” şi „a dărui”.

Pentru că orice concepţie despre viaţă pentru a exista şi a creşte trebuie să devină istorie – iar istoria e făcută de toţi, chiar şi de cei care gândesc în mod diferit faţă de noi - , este mereu oportun să se reactualizeze memoria timpurilor puternice ale originii, ale mitului sau evenimentului primordial.

Deoarece omul este acela care dă concepţiei despre viaţă raţiunea sa de a fi, ea trebuie să fie mereu legată de condiţia omului pentru a continua să existe şi pentru ca să fie de el recunoscută. Acest sens al limitării trebuie să-i facă pe oamenii care se inspiră din gama unor valori absolute foarte critici faţă de ei înşişi, autocritica fiind o premisă a dialogului.

Istoricitatea, care face să devină posibil şi necesar dialogul dintre două concepţii universale, trebuie să ajute interlocutorii pentru a nu conclude prea uşor că ceea ce afirmă celălalt este contradictoriu. Desigur, la nivel de logică formală se poate ajunge la o contradicţie, dar la un nivel mai profund, de realitate trăită, de conţinuturi şi valori psihologice şi culturale, de formare istorică, de modele sociale şi religioase care induc la folosirea unei terminologii mai degrabă decât a celeilalte, aceşti factori pot să-l ajute pe celălalt să înţeleagă că în realitate „contradicţia” se rezumă la două

poziţii „contrare” care pot fi false, sau că este vorba nu de o opoziţie reală ci de accentuări şi matriţe culturale diferite.

Această observaţie este utilă mai ales atunci când este vorba despre valori de fond, de marile instanţe ale spiritului uman, de concepte religioase şi metafizice. Asemenea realităţi nu pot fi demonstrate cu criteriile, instrumentele şi metodologia ştiinţelor experimentale ale naturii. Dumnezeu, sufletul, persoana, mântuirea, libertatea, iubirea, sunt concepte pe care dintotdeauna umanitatea a pretins că le-a descoperit, sau care i-au fost „revelate”, dar acestea au mereu nevoie să fie redescoperite, revalorizate, recunoscute, reinterpretate.

De asemenea, trebuie ţinut cont de faptul că dezvoltarea ştiinţelor religiilor oferă elemente euristice şi hermeneutice şi teologului catolic, şi revelă aspecte noi ale realităţilor trăite, ale concepţiilor despre viaţă şi ale ideologiilor. Nimeni nu poate şti tot ceea ce celălalt interlocutor cunoaşte şi afirmă („nu merită să vorbesc cu tine, pentru că ştiu deja ceea ce îmi vei spune, iar eu am deja un răspuns diferit de al tău”). Dimpotrivă, există o reală posibilitate de a învăţa şi de a primi.

În documentele Conciliului al II-lea din Vatican şi în magisteriul succesiv, Biserica Catolică a încercat să facă o distincţie între adevăr şi greşeală considerate în obiectivitatea lor, şi persoana văzută în subiectivitatea sa. În acest sens, amintim distincţia conciliară între „eroare” şi „cel care comite eroarea” (cf. *DH* 11 şi 12). În conformitate cu această învăţătură, Biserica are misiunea să „anunţe şi să înveţe adevărul care este Cristos, şi în acelaşi timp să declare şi să confirme cu autoritate principiile ordinei morale care izvorăsc din natura umană” (*DH* 14), şi să „progreseze mereu, având la bază experienţa pluriseculară, în modul de realizare a raporturilor cu lumea” (*GS* 43) şi „să nu uite cât a primit de la istorie şi de la progresul umanităţii” (*GS* 44).

Conciliul al II-lea din Vatican recunoaşte importanţa „unui schimb reciproc vital între Biserică şi diferitele culturi ale popoarelor” (*GS* 44):

„În vederea creşterii acestui schimb, mai ales în zilele noastre, când transformările sunt aşa de rapide iar modurile de gândire atât de diferite, Biserica are nevoie într-un mod special de aceia care, trăind în lume, sunt experţi în diferite instituţii şi discipline, le înţeleg mentalitatea, indiferent dacă sunt credincioşi sau necredincioşi” (*GS* 44).

Un text al Comisiei Teologice Internaţionale referitor la unitatea credinţei şi la pluralismul teologic ne oferă unele reflecţii asemănătoare[254]. Iată conţinutul tezei nr. 4:

„Adevărul credinţei este legat de progresul său istoric începând de la Avraam şi până la Cristos, şi de la Cristos până la *parusia.* În consecinţă, ortodoxia nu constă în consensul faţă de un sistem, ci în participarea la progresul credinţei, aşa cum esenţa Bisericii, de-a lungul istoriei, este adevăratul subiect al Crezului"[255].

Vechiul şi Noul Testament confirmă acest drum al credinţei, iar teza nr. 5 precizează: „Faptul că adevărul credinţei este trăit de-a lungul unui progres istoric presupune un raport al său cu practica şi istoria acestei credinţe. Credinţa creştină este fondată pe Cuvântul întrupat, al cărui caracter istoric şi practic se diferenţiază în mod esenţial de acea formă de istoricitate în care numai omul este considerat creatorul propriului semnificat"[256].

De asemenea, foarte importantă este şi teza nr. 9 din care se poate deduce importanţa dialogului cu alte religii şi culturi:

„Datorită caracterului universal şi msionar al credinţei creştine, evenimentele şi cuvintele revelate de Dumnezeu trebuie să fie din când în când regândite, reformulate şi din nou trăite în cadrul fiecărei culturi umane, dacă se vrea ca ele să ofere un răspuns adevărat problemelor aflate în adâncul inimii al fiecărei fiinţe umane, şi să inspire rugăciunea, cultul şi viaţa cotidiană a poporului lui Dumnezeu. În acest sens, Evanghelia lui Cristos conduce fiecare cultură spre o plinătate a sa şi în acelaşi timp o spune unei critici constructive"[257].

Prin urmare se pleacă de la supoziţia că istoricitatea este intrinsecă revelaţiei, deoarece aceasta este intangibilă fără medierea şi interpretarea istoriei; mai mult, nu poate exista în afara istoriei. Dumnezeu dialoghează, se revelă omului, pentru ca Cuvântul său să-l poată întâlni. Cuvântul adresat de Dumnezeu omului este rezultatul acestui dialog: în cadrul său se manifestă libertatea şi contingenţa, temporalitatea şi spaţialitatea. Istoricitatea şi antropologia se regăsesc în autorevelaţia lui Dumnezeu. Limbajul revelaţiei este în mod intrinsec şi structural antropologic, pluridimensional.

---

[254] Aşa-numitele *Propoziţii* sau *Teze* au fost aprobate în reuniunea plenarădin 10 şi 11 octombrie 1092. Cf. Commissione Teologica Internazionale, *Pluralismo e unità. Unità della fede e pluralismo teologico,* EDB, Bologna 1974.
[255] *Ibidem*, p. 32.
[256] *Ibidem,* p. 32.
[257] *Ibidem*, p. 53.

Evenimentul revelaţiei nu epuizează niciodată resursele „misterului" lui Dumnezeu. Va fi întotdeauna o parte a misterului care va deveni epifanie de-a lungul istoriei umane. Această valenţă conferă un caracter dialogic comunicării dintre Dumnezeu şi om. Unde există istoricitate este şi dialog.

Trebuie subliniat faptul că Dumnezeul lui Isus Cristos s-a revelat omului ca o iubire care este în acelaşi timp imanentă şi activă în istoria universală a mântuirii, dar şi transcendentă. Dumnezeu se revelă ca un frate al omului fără a renunţa la esenţa sa divină. El este Dumnezeul fidel, iar Biserica este semnul său vizibil şi sacramental. Din acestă fidelitate se naşte credinţa şi speranţa creştină. Aceasta este speranţa care îi oferă credinciosului posibilitatea, conştiinţa şi încrederea că va găsi sensul definitiv al istoriei, fără să cadă într-un universalism astoric sau în relativism.

Adevărul biblic („*emet*") este fidelitatea istorică şi anticiparea întregului adevăr escatologic. Este un adevăr care trebuie mereu raportat la evoluţia comunităţii creştine ca atare. Walter Kasper pune în legătură afirmaţia din *Cartea Exodului* „Eu sunt cel ce sunt" (*Ex* 3,14) cu cele două afirmaţii ale lui Cristos: „Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul lumii" (*Mt* 28,20) şi „Când va veni însă Duhul dreptăţii, el vă va conduce la tot adevărul" (*In* 16,13). Credinciosul ştie că Cristos şi Duhul Sfânt dau poporului lui Dumnezeu garanţia adevărului. Aşadar, adevărul şi istoria nu sunt inconciliabile.

Creştinul găseşte în dialog *trei criterii* care orientează credinţa sa de-a lungul şi în mijlocul transformărilor istoriei:

1. conformarea faţă de Cristos şi faţă de Scriptură, înţeleasă ca centru, spirit şi prospectivă globală a mărturiei apostolice, animată de Duhul Sfânt;

2. credinţa Bisericii;

3. conformarea faţă de misiunea de evanghelizare: vestirea şi dialogul comunică adevărul care vine de Dumnezeu, dacă au în sine puterea liberatoare care suscită credinţă, speranţă, dragoste, şi dacă aduc un mesaj semnificativ şi realizabil. Structura istorico-temporală a revelaţiei şi perspectiva escatologică sunt motiv de dialog pentru credincios şi îi dau încredere în dialog. Adevărul şi istoricitatea sa manifestă în întreg Noul Testament (cf. *Rom* 16,25-26; *Ef* 1,10; *Gal* 4,4; *In* 1,14-17).

Biserica, Trupul lui Cristos, poate să intre în istoricitatea lumii şi să dialogheze - la fel ca şi Cristos, Capul său, care făcându-se om nu şi-a pierdut identitatea Sa de

Fiu al lui Dumnezeu -, în conformitate cu raportul dintre transcendenţă şi imanenţă a iubirii din Sf. Treime.

Creştinii sunt îndemnaţi să rămână fideli adevărului, până în ziua *parusiei* şi a adevărului deplin (*2Pt* 1,12-19). Desigur, dialogul reprezintă riscuri, dar este şi o asumare a responsabilităţilor pe care Domnul Isus le-a încredinţat discipolilor săi.

Verificarea cunoştinţelor

1. Aprofundaţi conţinutul nr. 44 din *Gaudium et spes*, subliniind importanţa „schimbului reciproc vital dintre Biserică şi diferitele culturi ale popoarelor".

2. Cum distinge Biserica Catolică între „eroare" şi „cel care comite eroarea"?

3. Care sunt cele trei semnificaţii ale dialogului interreligios, conform documentului *Dialog şi misiune* (*DM* 3) al Consiliului Pontifical pentru Dialogul Interreligios?

4. Care este poziţia papei Ioan Paul al II-lea cu privire la dialogul interreligios în enciclica *Redemptoris missio*? Ce înţelege prin necesitatea „dialogului cu fraţii de altă religie" (*RM* 55-57)?

5. Cum momentaţi conţinutul expresiei „istoricitatea revelaţiei".

6. Care sunt cele trei criterii ale dialogului creştin?

7. Pe ce se bazează caracterul dialogic al creştinismului?

XIV. BISERICA CATOLICĂ ÎN DIALOG CU RELIGIILE ŞI CULTURILE LUMII

1. Introducere

Poziţia Bisericii Catolice faţă de alte confesiuni, Biserici sau tradiţii religioase, nu a fost mereu aceeaşi de-a lungul secolelor şi a schimbărilor epocale. Istoricii continuă să cerceteze pentru a înţelege motivele acestor atitudini diferite, dar nu toţi ajung la aceleaşi răspunsuri. Pentru o analiză serioasă şi obiectivă trebuie luate în consideraţie marile schimbări provocate de evenimentele de referinţă din istorie şi reacţiile în urma acestora din partea creştinilor faţă de evrei, păgâni şi eretici, faţă de diferite religii şi filozofii, în timpul secolelor în care au fost persecuţiile şi după instituirea unui imperiu creştin şi al statelor creştine.

2. De la perioada martirilor la Conciliul al II-lea din Vatican

Vom încerca să prezentăm într-un mod sintetic diferitele atitudini ale Bisericii până la Conciliul la II-lea din Vatican, pentru ca mai apoi să ne oprim asupra umătoarelor evoluţii doctrinale şi teologice.

Pentru a prezenta într-un mod corect aceste atitudini şi pentru a le înţelege în contextul lor istoric mai amplu - religios, politic, social şi cultural - fi necesară o precizare a termenilor.

Conceptul de toleranţă religioasă nu a fost întotdeauna clar în lumea antică, dimpotrivă, se pare că a apărut pentru prima dată în opera lui John Locke, *De tolerantia*, în 1689. Trebuiue să facem o distincţie între intoleranţa *de principiu*, care

are la bază conţinuturi doctrinale bine stabilite, şi intoleranţa *de fapt*, care este susţinută de poziţii politice şi judiciare[258].

În primele trei secole, creştinii au fost persecutaţi de Imperiul Roman din cauza credulităţii, ignoranţei şi susupiciunilor poporului, a acuzelor aduse de intelectualii păgâni şi a reacţiilor autorităţilor civile.

Monotesimul creştin, refuzul creştinilor de a-i adora pe zeii ancestrali şi de a participa la cultul lor, a fost considerat ca un ateism foarte periculos din punct de vedere social, şi a fost interpretat ca o lipsă de loialitate faţă de stat şi faţă de comunitate. Celelalte curente religioase, care în general se adaptau mai bine exigenţelor religioase ale statului, se bucurau de o toleranţă oficială.

Romanii vorbeau de o *pax deorum* (pacea zeilor), şi aceasta putea fi obţinută prin respectul faţă de zei, nu doar faţă de unul singur, pentru a asigura binele comunităţii. Libertatea de cult era înţeleasă în acest context. Dintr-un astfel de comportament caracteristic întregii societăţi romane, asupra căruia trebuiau să vegheze autorităţile civile şi religioase, putea să izbucnească oricând o atitudine de intoleranţă, persecuţie, sau, dimpotrivă, de libertate religioasă, pentru protejarea cultului zeilor.

Cicero, în *De natura deorum* („Despre natura zeilor"), a afirmat că statul este incompetent atunci când este vorba să se ia o decizie în privinţa voinţei zeilor. Divinitatea se substrage autorităţii statului şi libertatea religioasă trebuie să coincidă cu libertatea de cult.

Iudaismul din cadrul Imperiului era considerat o *religio licita*, iar membrii săi erau dispensaţi de cultul oficial ce trebuia adus zeilor. Odată cu apariţia creştinismului în Imperiu începe să se manifeste o poziţie tot mai intolerantă a autorităţilor faţă de libertăţile şi diversităţile religioase. În mod progresiv creştinismul s-a afirmat ca un continuator al iudaismului, intrând totodată în polemică cu acesta, şi se va înrădăcina în cultura şi structurile Imperiului, redefinind identitatea individuală şi colectivă a celor care aderau la doctrina sa. Lupta dintre credinţă şi păcat din interiorul individului, şi dintre adevăr şi greşeală la nivel comunitar, constituiau cele două modele creştine paralele, la care trebuie adăugată necesitatea de convertire resimţită în mod profund de indivizi şi de popoare.

---

[258] Cf. G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, *op. cit*., p. 70.

Intoleranţa religioasă nu este, aşa cum de multe ori se afirmă, o invenţie a creştinilor, deoarece în spatele său s-au aflat mereu motivaţii nereligioase. Intoleranţa nu este cauzată doar de caracterul monoteist al unei religii. Este vorba despre unele forme de evoluţie, interiorizare şi de manifestare a identităţii individuale şi sociale a creştinilor, definită pentru prima dată în termeni religioşi, şi nu în termeni etnici sau lingvistico-culturali. Codicele lui Teodosiu este un exemplu în acest sens[259].Totuşi, trebuie remarcat că la început Imperiul roman creştin nu permitea condamnarea la moarte a ereticilor.

În faţa moştenirii păgâne creştinii au făcut o distincţie între religie şi filozofie: au condamnat idolatria din diferitele forme de religiozitate păgână, în continuitate cu moştenirea profetică a poporului israelit şi cu filozofia greacă. În faţa filozofiei Iustinian, Clement Alexandrinul şi Irineu au dezvoltat doctrina „seminţelor Cuvântului", ascunse în gândirea filozofică păgână, şi a „pregătirii evanghelice", prezentând propria credinţă ca pe o forţă de coeziune a lumii şi a Imperului.

În aceeaşi perioadă, comunitatea creştină a propus păgânilor o dublă convertire, a omului şi a culturii, conform procesului de purificare prezentat de mesajul evanghelic. În poziţia faţă de barbari, Biserica care avea deja formată o teologie stabilă, a încercat să evidenţieze esenţa divină a mesajului său, diferită de aspectele caduce ale religiozităţii păgâne.

Biserica a avut cu musulmanii o confruntare deschisă prin intermediul polemicilor, controverselor şi apologeticii. De asemenea, s-a ajuns şi la o confruntare armată prin cruciadele ce-şi propuneau să apere creştinii din Ţara Sfântă. Prima cruciadă a fost organizată de papa Urbana al VIII-lea în 1095, iar ultima, cea de-a VIII-a, s-a terminat în 1270 printr-un dezastru militar cu moartea lui Ludovic al IX-lea. În acelaşi timp nu au lipsit unele tentative de întâlnire şi de apropiere. Spania a fost un loc de convieţuire fecundă a celor trei religii monoteiste, până la expulzarea evreilor din 1492.

Inchiziţia, fondată oficial de Conciliul al IV-lea din Lateran în 1215, a acţionat în mod brutal şi sângeros împotriva ereticilor, catari, valdezi, „spirituali", evrei şi vrăjitoare, şi reprezintă un capitol nefericit de intoleranţă, chiar dacă trebuie să se recunoască că valorile creştinismului meideval au fost o forţă de promovare a culturii.

---

[259] Cf. G. G. Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 134 ş.u.

Cu privire la numite aspecte putem afirma că evul mediu nu a făcut distincţie în mod adecvat între viaţa religioasă şi viaţa civilă, şi de aceea unele dezacorduri cu privire la aspectele religioase erau considerate un pericol şi pentru ordinea socială.

Intoleranţa faţă de evreii din diaspora a fost condiţionată de timpuri şi locuri, şi s-a acutizat între secolele XIV-XV. Prin represiunea „ereziilor" se considera că se apără integritatea doctrinei credinţei şi interesele politice şi sociale.

Diviziunile religioase din secolul al XVI-lea au contribuit la accentuarea intoleranţei dintre catolici şi protestanţi. Şi unii şi ceilalţi vedeau, în apărarea poziţiilor lor doctrinare şi instituţionale, o problemă de viaţă sau de moarte. Ambele părţi au recurs la arme. Pacea de la Augsburg din 1555 a emanat principiul „*cuius regio eius et religio*" prin care suveranul decidea cu privire la confesiunea ce putea fi practicată de supuşii săi; cei care se împotriveau erau constrânşi să emigreze sau erau condamnaţi. În această perioadă, deseori a fost impus cu forţa botezul evreilor, musulmanilor spanioli şi populaţiei indigene din America Latină.

Episcopul spaniol Bartolomé de Las Casas (1474-1566) o personalitate marcantă a Bisericii Catolice din Spania, a luat poziţie în mod oficial împotriva abuzurilor comise împotriva populaţiei *indios* din Lumea Nouă. De asemenea, Nicolò Cusano (1401-1464) şi Erasmus din Rotterdam (1469-1536), au întreprins unele iniţiative filozofice, teologice şi religioase pentru convieţuirea religiilor. Cusano, în opera sa, *Tratat despre pacea credinţei* (*De pace fidei*), motivează dialogul cu evreii, musulmanii şi bizantinii făcând apel la principiile toleranţei, recunoscute de toate religiile şi afirmate de tradiţia catolică. Pentru Erasmus războiul era contrar spiritului evanghelic, iar dacă a afirmat că doreşte să-i convertească pe turci, voia în primul rând să-l stârpească pe „turcul" care locuieşte în inimile noastre (*Ultimissima consultatio de bello Turcis inferendo*).

Dintr-o perspectivă generală se poate afirma că statele moderne, conduse de monarhi ce considerau că sunt suverani prin drept divin, făceau apel la teologia „războiului drept" pentru a-şi legitima intoleranţa şi conflictul armat. Au fost unele excepţii, care au fost motivate însă nu de o adevărată toleranţă, ci mai degrabă de conjunctura politică şi de interesele aferente. În acest sens amintim Edictul din Nantes (1598), prin care Henric al IV-lea le-a acordat hughenoţilor libertatea de cult şi drepturile civile, dar care va fi revocat de Ludovic al XIV-lea în 1685. Regele catolic

al Poloniei, Ştefan Bathory (1575-1586), afirma: „Sunt rege al popoarelor, nu al conştiinţelor. Dumnezeu şi-a rezervat trei lucruri: să creeze din nimic, să cunoască viitorul şi să guverneze conştiinţele".

Unele mişcări culturale, cum ar fi gândirea filozofică - Jean Bodin (1530-1596) şi John Locke (1622-1704) fiind două exemple semnificative în acest sens -, transformarea conceptului de absolutism, consolidarea politică a statelor şi stabilizarea Bisericilor şi a confesiunilor care au apărut după Reforma protestantă, au contribuit la o evoluţie pozitivă spre toleranţă, chiar dacă paşii erau mici în acest sens. De exemplu împăratul Jozef al II-lea al Austriei a emanat în 1782 un act de toleranţă religioasă pentru imperiul său.

În mod progresiv, în conştiinţa europeană s-a maturizat convingerea că toleranţa ca atare prezintă unele limite, deoarece se tolerează ceea ce se consideră că este rău. Prin urmare, binele ideal era reprezentat de unitatea religioasă a unei naţiuni, dar cum acesta era doar o posibilitate dificil de îndeplinit, prudenţa politică sugera tolerarea altor confesiuni, fără însă ca membrii lor să aibă drepturi politice.

În coloniile engleze din America de Nord, unde exista o comunitate religiosă eterogenă numeroasă, s-a definit cu o mai mare claritate valoarea libertăţilor de conştiinţă în secolele XVII-XVIII (statutele coloniilor din Providence – 1636, din Rhode Island – 1641, din Maryland -1649). Această mişcare spre o mai mare libertate religioasă era decisă de voturile adunării cetăţenilor, şi nu de voinţa unui suveran. Pe această linie directoare se situează *Declaraţia Depturilor statului Virginia* (1776), şi mai apoi *Constituţia Federală a Statelor Unite* (1791).

Adunarea Constituantă franceză din 1789 refuză să vorbească de toleranţă şi optează pentru libertatea de conştiinţă şi de religie. În secolul al XIX-lea libertatea de religie este văzută în legătură cu principiul de egalitate al tuturor cetăţenilor în faţa legii.

Începând cu anul 1830 şi lumea catolică începe să trateze tema libertăţii de conştiinţă. Preotul francez Félicité de Lamennais (1782-1854) se erijează în apărătorul libertăţii de asociere, de educaţie, de religie şi chiar a „libertăţii de a greşi", dar Bisericile, mai ales cea catolică, s-au arătat circumspecte. Papa Grigore al XVI-lea a condamnat tezele lui Lamennais, iar în enciclica *Mirari vos* a catalogat libertatea de conştiinţă ca fiind un „delir" (*deliramentum*). Pius al IX-lea a promulgat în 1864

documentul pontifical *Sillabo* prin care condamnă ceea ce Revoluţia Franceză a declarat despre libertatea de conştiinţă şi democraţie. Mentalitatea catolică pleca de la premisa că religia catolică trebuia să aibă un rol priveligiat în societate deoarece era singura religie adevărată, iar punerea pe acelaşi plan a tuturor religiilor ar fi însemnat o cădere în indeferentism şi relativism.

În secolul al XX-lea, persecuţia Germaniei naziste împotriva evreilor, sistemul politic dictatorial sovietic, socialismul real instituţionalizat în Europa de Est şi maoismul din China, au contribuit la readucerea în discuţie în Occident, în termeni noi, a problemei libertăţii religiilor şi au dus la reformularea raportului dintre libertatea religioasă, socială, politică şi libertatea conştiinţelor.

În 1948, *Declaraţia Universală a drepturilor omului* a Naţiunilor Unite a considerat dreptul la libertatea religioasă ca fiind un drept fundamental, împreună cu celelalte drepturi ale persoanei şi ale popoarelor. Gândirea filozofică, politică şi juridică care s-a dezvoltat între secolele XVIII-XIX a constituit un filon conductor care în secolul al XX-lea s-a finalizat prin afirmarea categorică a libertăţilor fundamentale ale omului.

În Biserica Catolică până la Conciliul al II-lea din Vatican nu au lipsit ambiguităţile. Pe de o parte se accepta democraţia, şi implicit principiul libertăţii religioase, pe de altă parte poziţiile magisteriului nu corespundeau pe deplin cu convingerile şi practica credincioşilor care militau în politică. O schimbare de poziţie survine odată cu declaraţia *Dignitatis humanae* a Conciliului al II-lea din Vatican. Prin acest document este clarificată distincţia, nu separarea, dintre ordinea politică şi cea morală, dintre conştiinţă şi adevăr. Statul îşi realizează scopul atunci când tutelează exercitarea liberă a drepturilor şi obligaţiilor cetăţenilor. Libertatea de conştiinţă corespunde valorilor autentice ale Evangheliei. Toleranţa rămâne o valoare fundamentală în măsura în care favorizează raporturile interpersonale dintre culturi, religii şi popoare, nu refuză diversităţile nici nu le radicalizează, şi este deschisă faţă de comunicare şi faţă de natura universală a persoanei umane.

Dintr-o perspectivă mai amplă, care depăşeşte graniţele Bisericii Catolice, poate fi considerat că dialogul interreligios a început în 1893, atunci când la Chicago s-a reunit Parlamentul mondial al religiilor cu ocazia celui de-al patrulea centenar al sosirii lui Cristofor Columb pe continentul american. Au aprticipat 400 de delegaţi, dintre

care au participat la discuţii 150. Programul congresului formulase astfel scopul întâlnirii: „Să se unească religiile împotriva oricărei forme de atesim; să se facă din regula de aur (*Mt* 7,12) baza acestei uniuni, să se prezinte lumii […] unitatea esenţială a numeroaselor religii prin bunele acţiuni ale vieţii religioase". Acea întâlnire a lăsat o urmă adâncă în evoluţia ulterioară şi a trezit un viu interes în Statele Unite, în Bisericile creştine şi în organizaţiile misionare, şi a constituit un model pentru întâlniri şi congrese de acelaşi tip.

3. Dialogul interreligios de la Conciliul al II-lea din Vatican până în 2000

Conciliul al II-lea din Vatican a asumat o atitudine dialogică faţă de celelalte religii, marcând o schimbare de atitudine în Biserica Catolică şi deschizându-se faţă de evoluţia planetară a istoriei. Problema dialogului cu celelalte religii a fost analizată în Declaraţia despre relaţiile Bisericii cu religiile necreştine *Nostra aetate*, emanată la 28 octombrie 1965, în timpul celei de-a patra sesiuni. Acest text trebuie să fie interpretat la lumina întregii dinamici conciliare, în mod particular în contextul Constituţiei dogmatice despre Biserică *Lumen gentium*, aprobată de sesiunea precedentă (1964), şi a altor documente: Constituţia pastorală despre Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes* şi Declaraţia despre libertatea religioasă *Dignitatis humanae*, chiar dacă acest ultim document a fost aprobat după două luni, la 7 decembrie 1965[260].

O atenţie desosebită trebuie acordată şi primei enciclici a lui Paul al VI-lea, *Ecclesiam suam*, care a fost publicată între cea de-a doua sesiune a Conciliului (29.09 – 04.12.1963) şi cea de-a treia (14.09 – 21.11.1964). În acest document papa acordă dialogului o poziţie centrală în reflecţia sa şi face din el un program pentru pontificatul său; este profund preocupat de dialogul Bisericii cu lumea întragă şi identifică patru cercuri concentrice: cu umanitatea în ansamblul ei, cu membrii altor religii, printre care îi aminteşte pe pe evrei, musulmani, şi cei care aparţin tradiţiilor religioase afro-asiatice, cu toţi creştinii şi la nivelul Bisericii Catolice. Papa evidenţiază valenţa dialogică în structura esenţială a omului religios, în revelaţia iudeo-creştină şi în istoria mântuirii[261]. Cu toate aceste aprofundări teologice, papa nu trasează directive pentru o

[260] Cf. CONCILIUL ECUMENIC VATICAN II, Nyíregyháza 1990.
[261] *ES* 72.

nouă interpretare teologico-creştină a religiilor ca atare, nici în ceea ce priveşte aprofundarea raporturilor dintre dialogul interreligios şi misiunea evanghelizatoare a Bisericii, această poziţie a sa datorându-se marelui respect pe care Paul al VI-lea îl avea faţă de libertatea de cercetare şi de expresie a Părinţilor conciliari şi pentru acţiunea Duhului Sfânt în cadrul Conciliului.

Pe de altă parte, papa intrase deja în „clima de reînnoire" a conciliului, şi în acest sens se arată deschis faţă de dimensiunea dialogică a culturii moderne şi a concepţiei faţă de adevăr, insistând asupra imprimării unui astfel de caracter întregii misiuni a Bisericii. Nu lipseau nici curentele teologice intraecleziale care promovau dialogul cu modernitatea. Enciclica *Ecclesiam suam* prezintă pe un fond doctrinal accentul ce trebuie acordat pastoraţiei şi pune într-o strânsă legătură dialogul (*colloquium*) cu misiunea. Dialogul este prezentat ca una din numeroasele forme posibile a raportului dintre Biserică şi lume: acesta presupune o conştiinţă ecleziastică clară şi sigură şi nu se poate substrage riscului relativismului. Este subliniat faptul că predicarea evangheliei are o „supremaţie insostituibilă". Enciclica nu prezintă atât o teologie a dialogului în sine, ci mai mult o teologie a misiunii dialogice a Bisericii.

Fără îndoială acest document al lui Paul al VI-lea a exercitat o inluenţă pozitivă asupra redactării celorlalte documente conciliare, *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* şi *Nostra aetate*, imprimând tuturor documentelor conciliare o mai mare expresivitate şi capacitate de a explicita teologia misiunii.

3.1. Conciliul al II-lea din Vatican

Atunci când papa Ioan al XXIII-lea, la 25 ianuarie 1959, a anunţat convocarea conciliului, trecuseră aproape paisprezece ani de la sfârşitul celui de-al II-lea Război Mondial, iar pe scena geo-politică şi religioasă aveau loc multe transformări la nivelul diferitelor poziţii din interiorul creştinismului.

Apariţia sionismului şi fondarea noului stat al Israelului, mişcările popoarelor arabe, independenţa popoarelor afro-asiatice, au scos la lumină noi identităţi religios-culturale şi a pus în criză vechiul eurocentrism. Începea de acum era planetară, în care diferitele probleme asumă caracter universal: prăpastia dintre bogaţi şi săraci, opulenţa şi puterea tehnologică a Occidentului, revoluţia sexuală şi viaţa familială, reducerea

sectoarelor filozofiei în favoarea ştiinţelor exacte, unele tentative ale unor teologi de a se substitui magisteriului ecleziastic şi criza clerului şi a vocaţiilor religioase.

Teologia religiilor, în sensul său larg, plecând de la rezultatele studiilor biblice, patristice şi a unor filozofii personaliste, începuse să-şi pună problema valorii diferitelor religii, a mântuirii necreştinilor, a necesităţii actului de credinţă în vederea obţinerii mântuirii pentru cine nu a putut să ajungă la revelaţia iudeo-creştină şi care nu a întâlnit Biserica. De asemenea, raportul dintre Cristos, Biserică şi mântuire devenise temă a teologiei.

Teologi precum O. Karre, P. A. Liégé, J. Mouroux, Y. Congar, H. de Lubac, J. Daniélou şi filozoful J. Maritain aprofundaseră deja dintr-o nouă perspectivă aceste tematici, iar conciliul s-a folosit de aportul lor făcându-şi proprii unele dintre poziţiile lor. Amintim în acest sens trei probleme: mântuirea necredincioşilor, valorile obiective ale religiilor necreştine şi dialogul în slujba evanghelizării.

Reproducem un text fundamental din *Lumen gentium* în care se afirmă:

„În sfâşit, cei care nu au primit încă Evanghelia, se raportează în diferite moduri la Poporul lui Dumnezeu […] Într-adevăr, aceia care, necunoscând, fără vina lor, Evanghelia lui Cristos şi Biserica Sa, îl caută totuşi pe Dumnezeu cu inimă sinceră şi se străduiesc, cub impulsul harului, să împlinească în fapte voia Lui cunoscută prin glasul conştiinţei, pot dobândi mântuirea veşnică. Providenţa divină nu refuză ajutoarele necesare pentru mântuire nici acelora care, fără vina lor, nu au ajuns încă la o cunoaştere limpede a lui Dumnezeu şi se străduiesc, cu ajutorul harului divin, să ducă o viaţă dreaptă. Tot ceea ce este bun şi adevărat la ei este socotit de Biserică drept o pregătire la Evanghelie şi un dar al Aceluia care luminează pe tot omul ca să ajungă să aibă în sfârşit viaţa.”[262]

Gaudium et spes reafirmă acelaşi concept, subliniind faptul că Duhul Sfânt este acela care dă tuturor oamenilor de bună voinţă „posibilitatea de a intra în contact, în modul pe care Dumnezeu îl cunoaşte, cu misterul pascal”[263].

În consecinţă, este redimensionată semnificaţia axiomei *extra ecclesiam nulla salus* („în afara Bisericii nu există mântuire”). Actul de credinţă necesar mântuirii este

[262] *LG* 16.
[263] *GS* 22.

pus în relaţie cu dreapta conştiinţă a indivizilor şi cu harul mântuitor al unicului Dumnezeu.

În documentele conciliare sunt prezente şi unele accentuări care doresc să valorifice unele elemente obiective ale religiilor necreştine, în afară de disponibilitatea inimii oamenilor sau a acţiunii interioare a harului: Biserica, predicând Evanghelia, „face ca orice sământă bună aflată în mintea şi inima oamenilor sau în religiile şi culturile popoarelor să nu piară, ci, dimpotrivă, să fie împrospătată, înălţată şi desăvârşită, spre slava lui Dumnezeu, spre ruşinarea diavolului şi fericirea omului”[264].

Situându-se pe aceeaşi linie, Decretul despre activitatea misionară a Bisericii *Ad gentes* atrage atenţia tuturor creştinilor care trăiesc în mijlocul altor tradiţii religioase pentru ca „să cunoască bine tradiţiile lor naţionale naţionale şi religioase, să descopere cu bucurie şi respect germenii Cuvântului ascunşi în ele”[265].

Despre dialogul ecumenic tratează Decretul despre ecumenism *Unitatis redintegratio*, despre cel interreligios - Declaraţia despre relaţiile Bisericii cu religiile necreştine *Nostra aetate*, cu cei care nu cred – Constituţia pastorală despre Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes*, şi despre cel misionar – Decretul despre activitatea misionară a Bisericii *Ad gentes.* Aceste forme diferite de dialog au în comun disponibilitatea de a-l înţelege pe cel care este diferit, şi nu de a-l condamna în mod gratuit.

Gaudium et spes prezintă un context global în care trebuie citită intuiţia dialogică a conciliului, nu doar pentru a relua dialogul intraeclezial, cu creştinii necatolici, cu religiile necreştine şi cu toţi oamenii[266], ci şi pentru ca să trateze despre „colaborarea” şi „cooperarea” Bisericii cu realităţile sociale, economice, politice şi culturale, despre raportul de schimb reciproc cu istoria în evoluţia neamului omenesc[267], despre dialogul dintre credinţă şi cultură şi despre „înculturarea” credinţei, care presupune o atitudine dialogică[268].

---

[264] *LG* 17.
[265] *AG* 11.
[266] Cf. *GS* 92.
[267] Cf. *GS* 44.
[268] Cf. *GS* 57-58; cf. *AG* 10-11.

De asemenea, şi *Dignitatis humanae* insistă asupra dialogului Bisericii cu cultura modernă[269].

Conciliul şi-a făcut proprie şi a confirmat doctrina părinţilor şi a scriitorilor creştini ai Bisericii antice referitor la „seminţele Cuvântului" şi la „pregătirea evanghelică. Munca intensă desfăşurată în acest sens de Jean Daniélou dădea astfel roade: este adevărat că nu s-a folosit expresia „seminţele Cuvântului" în *Dei Verbum,* dar se face un discurs la un nivel universal. În capitolul I, nr. 3 are ca titlu „Pregătirea revelaţiei evanghelice", şi se afirmă că Dumnezeu „a purtat neîntrerupt de grijă neamului omenesc ca să dea viaţă veşnică tuturor acelora care caută mântuirea fiind statornici în a face binele"[270].

În *Ad gentes* se vorbeşte despre mântuirea care „se actualizează în chip tainic în sufletul oamenilor, sau prin iniţiativele, chiar şi religioase, prin care ei Îl caută în multe feluri pe Dumnezeu"[271].

Valorile prezente în diferitele tradiţii religioase trebuie primite şi promovate. Acestea sunt „adevărate şi bune"[272], „preţioase, religioase şi umane"[273], „germeni de contemplaţie"[274], „aproape o prezenţă tainică a lui Dumnezeu"[275]. Deoarece aceste valori, seminţe şi germeni, sunt în raport cu mântuirea oferită de Dumnezeu tuturor oamenilor, se poate conclude că această mântuire este prezentă şi în mijlocul lor. Prin urmare, toate religiile sunt „istorii de mântuire" asemănătoare cu cea care a caracterizat Vechiul Testament, care ne-a fost transmisă de cărţile sapienţiale şi care l-au prevestit pe Cristos[276].

În acelaşi timp, conciliul recunoaşte în religii şi unele limite, ambiguităţi şi greşeli[277], prin urmare este necesar un discernământ bazat pe criterii teologice. O lectură fenomenologică a valorilor tradiţiilor necreştine trebuie să stabilească criterii de discernământ la lumina tradiţiei religioase ce este examinată. De asemenea, o lectură teologico-creştină a valorilor sau non-valorilor trebuie făcută la lumina lui

---

[269] Cf. *DH* 1 şi 19.
[270] *DV* 3.
[271] *AG* 3.
[272] *OT* 16.
[273] *GS* 92.
[274] *AG* 18.
[275] *AG* 11; cf. *AG* 3; *LG* 11.
[276] G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, *op. cit*., p. 82.
[277] Cf. *GS* 13, 37, 57; *LG* 16; *AG* 8; *GS* 2, 25.

Cristos om-Dumnezeu şi a misterului trinitar, fără să se uite bunătatea acelor fiinţe umane, recunoscută de Conciliul al II-lea din Vatican[278]. Criteriul cristologic va trebui să constituie punctul fundamental de referinţă în acest sens[279].

3.2. Declaraţia Nostra aetate

Atunci când Conciliul al II-lea din Vatican şi-a început lucrările, nu avea un plan concret în vederea redactării unui document despre relaţiile Bisericii Catolice cu celelalte tradiţii religioase. Prima iniţiativă a avut-o papa Ioan al XXIII-lea, care se îngrijise de evreii persecutaţi atunci când fusese delegat apostolic la Istambul, iar în 1959 abrogase expresia *iudaica perfidia* din liturgia celebrată în Vinerea Mare.

În 1962 cardinalul Bea a propus Comisiei centrale un text cu privire la atitudinea creştinilor faţă de evrei. La început această tematică trebuia să facă parte din documentul cu privire la ecumenism, dar imediat ce s-a elaborat textul au fost reacţii puternice din partea ţărilor musulmane.

În 1964 papa Paul al VI-lea s-a întâlnit cu evreii şi musulmanii în Ţara Sfântă. În acelaşi an a înfiinţat *Secretariatul pentru necreştini,* iar cel de-al II-lea capitol din schema documentului *De Ecclesia* realizează o expunere a bazei doctrinare pentru o reflecţie asupra religiilor necreştine. În continuare, este redactat un al doilea şi un al treilea text asupra temei. Nu au lipsit reacţiile din partea musulmanilor. Paul al VI-lea a trimis o scrisoare patriarhilor catolici şi ortodocşi din ţările arabe, iar la Congresul euharistic de la Bombay din decembrie 1964 a tratat despre temele Declaraţiei. Au fost făcute mai multe modificări dorite de părinţii conciliari. Textul a fost aprobat la 15 octombrie 1965 cu 1763 de voturi *placet* şi 250 *non placet.* Printr-o nou scrutin din 28 octombrie 1965, din 2312 votanţi, 2221 au aprobat textul, compus din cinci paragrafe.

Primul paragraf prezintă principiile şi motivaţiile care fondează dialogul: caracterul istoric, care insistă asupra epocii contemporane de intensificare a raporturilor dintre popoare şi a interdependenţei lor; caracterul teologico-biblic, care face referinţă la originea unică a neamului omenesc; caracterul fenomenologico-existenţial, care consideră religiile un răspuns la enigmele condiţiei umane..

---

[278] Cf. *GS* 61, 33; *AA* 29; *PO* 17; *GE* 2; *AG* 22; *LG* 8; *AA* 7.
[279] Cf. *GS* 38, 61, 37, 58; *AG* 9, 11, 21; *AA* 7; *LG* 13, 17.

Al doilea paragraf tratează despre religiile tradiţionale, despre induism şi budism, despre elementele de adevăr pe care acestea le conţin şi despre dialogul creştinilor cu membrii acestora. Cel de-al treilea paragraf tratează despre islam, fără a vorbi de dialog şi evanghelizare. Al patrulea paragraf se referă la poporul evreu, iar cel de-al cincilea subliniază unica iubire a lui Dumnezeu faţă de toţi oamenii.

În declaraţia conciliară sunt patru teme de fond. În primul rând este tratată problema mântuirii personale, care este expusă la lumina celorlalte documente citate. Cea de-a doua se referă la valoarea salvifică a religiilor, asupra căreia textul nu se pronunţă în mod direct şi explicit, chiar dacă recunoaşte că religiile au un raport special de aspectele fundamentale ale existenţei umane[280], cu intenţionalitatea religioasă a conştiinţei umane[281], şi cu progresul culturii popoarelor[282]. Ele sunt „căi, adică doctrine, precepte de viaţă şi rituri sacre" oferite omului pentru ca acesta să poată depăşi neliniştea inimii sale. A treia temă de fond o reprezintă raportul dintre credinţă şi revelaţie[283]. Ultima tematică este constituită de finalitatea dialogului. Acesta trebuie să exprime acelaşi sens pe care îl are şi Biserica: „În îndatorirea ei de a promova unitatea şi iubirea dintre oameni şi chiar dintre popoare, ea examinează aici în primul rând ceea ce oamenii au în comun şi ceea ce îi îndeamnă să-şi trăiască împreună menirea"[284].

Referitor la acest punct trebuie subliniat contextul conciliar al constituţiilor şi al decretelor şi legătura dintre ontologia Bisericii şi misiunea sa. Izvorul este Sf. Treime, care este imaginea Bisericii[285] şi model de misiune[286].

Biserica, deoarece este „trimisă să manifeste şi să împărtăşească iubirea lui Dumnezeu tuturor oamenilor şi popoarelor"[287] este „sacrament, adică semn şi instrument al unirii intime cu Dumnezeu şi al unităţii întregului neam omenesc" [288] şi are misiunea de a promova unitatea şi dialogul. Iubirea care uneşte oamenii în unica imagine a lui Dumnezeu creator este amintită şi în concluzia declaraţiei *Nostra aetate*,

---

[280] Cf. *NA* 1.
[281] Cf. *NA* 2.
[282] *Ibidem*.
[283] Cf. *NA* 2, 4.
[284] *NA* 1.
[285] Cf. *LG* 1-10.
[286] Cf. *AG* 1-5.
[287] *AG* 10.
[288] *LG* 1; cf. *GS* 45.

la nr. 5. Dialogul interreligios, despre care tratează *Gaudium et spes* la nr. 92 trebuie văzut în legătură cu conţinutul din *Nostra aetate* la nr. 1 şi 5.

Constatăm că în cadrul conciliului termenii dialog şi misiune nu au aceleaşi valenţe. În *Ad gentes* dialogul este văzut ca o premisă sau condiţie a activităţii misionare. În schimb, în *Nostra aetate* termenul este explicitat cu claritate şi consistenţă, dar nu este reliefată îndeajuns semnificaţia şi rolul pe care îl are faţă de misiune, ci doar se reafirmă cu putere că dialogul şi misiunea sunt necesare, nu se opun şi nu se exclud.

Concepţia despre misiune este fundamentală pentru aprofundarea raporturilor cu dialogul interreligios. În perioada post-conciliară se va reanaliza această problematică: misiunea este doar o *plantatio ecclesiae* sau este şi o „epifanie" a unei mântuiri deja prezente în religiile care tind spre perfecţiune? De rezolvarea acestei problematici depinde dacă dialogul interreligios trebuie văzut ca un element constitutiv şi intrinsec al misiunii.

3.3. Sinodul episcopilor asupra evanghelizării (1974)

Sinodul episcopilor din 1974 a avut ca temă *Evanghelizarea lumii moderne.*

Episcopii asiatici s-au pregătit pentru întâlnire prin „Prima Adunare plenară a Federaţiei Conferinţei episcopilor asiatici" de la Taipei (Taiwan). În cadrul acestei Adunări declaraseră că tradiţiile religioase sunt „elememte semnificative şi pozitive în economia planului divin de mântuire". Dialogul revelează creştinilor noile bogăţii ale credinţei şi învaţă că pot să primească mult din tradiţiile religioase necreştine. Episcopii îşi afirmau speranţa în realizarea „dezvoltării unui concept operativ de evanghelizare care să conţină, ca parte integrantă, dialogul sincer cu marile religii din Asia şi cu alte forme de credinţă înrădăcinate în mod profund, aşa cum este animismul".

În cadrul sinodului, episcopii continentului asiatic au adus o contribuţie foarte importantă. S-a ţinut cont de „semnele timpurilor", şi s-au aprofundat unele tematici cu privire la dialogul cu celelalte religii, cu necreştinii, ateii, marxiştii, la raportul dintre

„mântuirea în Biserică" şi „mântuirea în religiile necreştine"[289]. Datorită unor evenimente neprevăzute nu s-a ajuns la elaborarea unui document final. A fost totuşi redactată o scurtă declaraţie în care se afirmă: „Încrezători în acţiunea Duhului Sfânt care depăşeşte graniţele comunităţii creştine, dorim să încurajăm dialogul cu religiile necreştine astfel încât, dobândind o mai bună înţelegere a noutăţii Evangheliei şi a plinătăţii revelaţiei, să putem fi într-o poziţie mai bună pentru a arăta celorlalţi cum adevărul salvific al iubirii lui Dumnezeu se împlineşte în Cristos"[290].

Din conţinutul acestei declaraţii lipsea încă o sinteză între dialog şi evanghelizare, între dialog şi misiune.

3.4. Exortaţia apostolică Evangelii nuntiandi

Acest document a fost publicat la un an după încheierea sinodului, la 8 decembrie 1975. Conceptul de evanghelizare este unul amplu, exprimă o „realitate bogată, complexă, dinamică"[291]. „Proclamarea Evangheliei este centrală în evanghelizare"[292]. Creştinismul este supranatural, deoarece „instaurează un raport autentic şi viu cu planul lui Dumnezeu, raport pe care alte religii nu reuşesc să-l stabilească"[293]. Biserica „există pentru a evangheliza, adică pentru a predica şi a învăţa, pentru a fi canalul darului harului, pentru a reconcilia păcătoşii cu Dumnezeu, pentru a perpetua sacrificiul lui Cristos în sfânta Liturghie, care este memorialul morţii şi învierii sale glorioase"[294].

În document nu se afirmă că necreştinii se mântuiesc *în* şi *prin* alte religii. Tot ceea ce este considerat pozitiv cu privire la acestea face referire la persoana umană care este în continuă căutare. Totuşi este amintit că în religii sunt nenumărate „seminţe ale lui Dumnezeu" care constituie o autentică „pregătire evanghelică". Religiile necreştine, chiar dacă au „în interiorul lor ecoul mileniilor de căutare a lui

---

[289] Cf. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1974*, Ed. La Civiltà Cattolica, Roma 1975, pp. 891-1023.
[290] Text citat de J. DUPUIS, *Dialogo interreligioso nella missione evangelizzatrice della Chiesa*, în R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962-1987*, vol. II, Cittadella Editrice, Assisi 1987, pp. 1245-1246.
[291] *EN* 17.
[292] *EN* 14, 22.
[293] *EN* 53.
[294] *EN* 14.

Dumnezeu”[295] prezintă insuficienţe şi dorinţe nesatisfăcute şi „nu reuşesc să stabilească un raport autentic şi viu cu Dumnezeu […] chiar dacă ele întind, pentru a spune aşa, braţele către cer”[296].

Frontierele evanghelizării nu trebuie să se rezume la „arii geografice tot mai vaste şi la populaţii tot mai numeroase”, ci trebuie să se „ajungă prin puterea Evangheliei la criteriile de judecată, la valorile determinante, la punctele de interes, la liniile de gândire, la izvoarele de inspiraţie şi la modelele de viaţă ale umanităţii, care sunt în contradicţie cu Cuvântul lui Dumnezeu şi cu planul de mântuire”[297].

În text nu se găseşte nici o referire la Duhul Sfânt care lucrează în afara graniţelor vizibile ale Bisericii. Spaţiul rezervat dialogului interreligios este mai degrabă limitat. Mai mult, nici măcar nu apare termenul de dialog, chiar dacă se acordă o anumită atenţie integrării în evanghelizare a tot ceea ce este valid şi bun din noile experienţe. Teologia dialogului devine o teologie a misiunii dialogice a Bisericii[298].

3.5. Secretariatul pentru necreştini

Prin scrisoarea apostolică *Progrediente concilio*, din 19 mai 1964, papa Paul al VI-lea a instituit „un consiliu special sau secretariat cu misiunea de a-şi îndrepta atenţia necesară asupra tuturor acelora care nu fac parte din religia creştină”[299].

Actualmente această instituţie are denumirea de „Consiliul Pontifical pentru Dialogul Interreligios”. Revista acestui consiliu, *Bulletin* sau *Pro Dialogo*, oferă o bogată documentaţie referitor la activitatea papei, a consiliului, a Curiei Romane, a diecezelor din întraga lume, cu aportul teologilor şi a experţilor.

Ne limităm să amintim două documente a Secretariatului: *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci delle atre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione* (*DM, Atitudinea Bisericii faţă de membrii altor religii. Reflecţii şi*

---

[295] *EN* 53.
[296] *Ibidem.*
[297] *EN* 19.
[298] Cf. G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, *op. cit*., p. 88.
[299] Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il Dialogo interreligioso nel Magistero pontificio* (Documenti 1963-1993), sub îngrijirea lui FRANCESO GIOIA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, p. 48.

orientări asupra dialogului şi a misiunii) şi *Dialogo e annuncio: riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo* (*DA, Dialog şi vestire: reflecţii şi orientări asupra dialogului interreligios şi vestirea Evangheliei lui Isus Cristos*), acest ultim document fiind redactat în colaborare cu Sacra Congregaţie pentru Evanghelizarea popoarelor.

În primul document, care a fost publicat la 10 iunie 1984, Biserica Catolică a încercat să valorifice experienţele sale dialogice şi să ofere „unele elemente în vederea soluţionării dificultăţilor ce pot să apară în misiune din cauza celor două aspecte ale sale, evanghelizarea şi dialogul"[300].

Este prima dată când un document oficial tratează într-un mod explicit raportul dintre dialogul interrreligios şi misiune. Conţinutul său ţine cont de discuţiile din ambientul teologic şi din realităţile Bisericilor locale. Documentul are trei părţi: misiunea, dialogul, şi raporturile dintre dialog şi misiune.

În următoarele rânduri vom trata trei aspecte fundamentale ale dialogului interreligios care sunt prezentate de acest document: mântuirea, valoarea obiectivă a tradiţiilor religioase şi modul de relaţionare dintre dialog şi misiune.

În primul rând documentul îşi fondează discursul său teologic asupra dialogului pe misterul Sf.-ei Treimi: „În misterul trinitar revelaţia ne arată o viaţă de comuniune şi de schimb reciproc"[301]. Iubirea ce provine de la Dumnezeu Tatăl este fără limite de spaţiu şi de timp, iar Fiul prin întrupare s-a unit cu fiecare om[302]. Duhul Sfânt lucrează unde şi cum doreşte în afara Trupului Mistic, şi „ajută şi însoţeşte drumul Bisericii"[303]. Biserica este într-o peregrinare continuă către Împărăţie, a cărei germen şi început este, şi trebuie să fie atentă la seminţele Cuvântului ce este prezent în tradiţiile religioase[304].

Referitor la aspectul mântuirii, este subliniat faptul că Duhul Sfânt „lucrează în profunditatea conţtiinţelor şi însoţeşte drumul secret al inimilor spre Adevăr"[305].

---

[300] *DM* 7.
[301] *DM* 20.
[302] Cf. *RH* 14; *DM* 24.
[303] *DM* 24.
[304] Cf. *DM* 26-27. Ar fi util să se facă o comparaţie între decretul *Ad gentes* şi textul acestui document. *Ad gentes* tratează despre fundamentul trinitar al misiunii (*AG* 1-5) şi reflectă învăţătura din *Lumen Gentium* (*LG* 1-8): misiunea face parte din natura Bisericii, care este formată după imaginea Sf.-ei Treimi. Din această perspectivă ar fi bine să fie aprofundat şi documentul pastoral al Conferinţei Episcopale Italiene (CEI) *Comunione e comunità missionaria* din 22 iunie 1986 (cf. *CCM* 4-7).
[305] *DM* 24.

Biserica este prima invitată să meargă către Împărăţie şi să ducă întreaga umanitate împreună cu ea, aceasta fiind ţinta finală a tuturor oamenilor[306].

Rezultă că mântuirea este legată de acţiunea Duhului Sfânt care împinge inima omului spre Adevăr şi spre Împărăţie. Referitor la convertire textul aminteşte că toţi oamenii sunt chemaţi în mod continuu la ea şi că poate să se „nască decizia de a lăsa o convingere spirituală sau religioasă anterioară pentru a se îndrepta către o alta"[307]. Nu trebuie însă uitat că „orice chemare autentică a lui Dumnezeu presupune întotdeauna o depăşire de sine"[308].

Cât priveşte acţiunea obiectivă a lui Dumnezeu în religii, textul afirmă că Biserica „merge în întâmpinarea popoarelor şi a culturilor lor, conştientă că fiecare comunitate umană are germeni de bine şi adevăr şi că Dumnezeu are un plan de iubire pentru fiecare naţiune (cf. *Fap* 17,26-27)"[309]. Deoarece în experienţa istorică culturile nu sunt niciodată separate în totalitate de religii, se poate considera că această atenţie a planului universal al lui Dumnezeu include şi o valorificare pozitivă a religiilor în vederea dobândirii mântuirii. În tradiţiile „tuturor acela care cred în Dumnezeu" sunt recunoscute „preţioase elemente religioase şi umane."[310] „Aceste valori se găsesc condensate în marile tradiţii religioase", chiar dacă trebuie să se recunoască faptul că în ele sunt şi elemente diferite.

Dialogul este văzut în relaţie cu legătura dintre misiune şi convertire, şi în raport cu Împărăţia. Din această ultimă perspectivă „dialogul devine un izvor de speranţă şi factor de comuniune în transformarea reciprocă"[311].

Trebuie evidenţiat faptul că elaborarea temei dialogului interreligios constituie o schimbare importantă în orientările post-conciliare oficiale ale Bisericii. Este analizat dialogul de fiecare zi, dialogul prin opere, care vizează în primul rând dreptatea şi libertatea omului, dialogul experţilor şi a experienţelor religioase de rugăciune, de contemplare şi de rugăciune[312].

---

[306] Cf. *DM* 25.
[307] *DM* 37.
[308] *Ibidem.*
[309] *DM* 41.
[310] *DM* 42
[311] *DM* 43.
[312] Cf. *DM* 39-55.

Misiunea constituie o singură sarcină care se poate exercita în mai multe moduri: prezenţă şi mărturie, angajare pentru promovarea socială şi pentru libertatea omului, viaţă liturgică, rugăciune şi contemplaţie, dialog interreligios, vestire şi catehează[313].

„Modalităţile diferite, în funcţie de condiţiile în care misiunea se desfăşoară" arată că este vorba despre un concept dinamic, deschis şi evolutiv al misiunii. Prin urmare, se poate afirma că documentul ţine cont de Sinodul episcopilor şi de Conferinţele episcopale din Asia, Africa şi America Latină[314].

Ţinând cont de evoluţiile istorice în curs de defăşurare în diferite părţi ale lumii, documentul pune într-o strânsă legătură dimensiunea misiunii, aşa cum este prezentată de tradiţia apostolică[315] şi din istoria misiunii creştine[316], cu semnele lui Dumnezeu în lumea contemporană: „Transformările rapide din lume şi aprofundarea misterului Bisericii *sacrament universal de mântuire*[317], au favorizat această atitudine faţă de religiile necreştine"[318].

Textul nu precizează legătura dintre diferitele forme de dialog. Se poate deduce că există o disticţie între dialogul interreligios înţeles în specificitatea sa şi dialogul vieţii înţeles ca „un stil de acţiune, o atitudine şi un spirit care ghidează conduita […], norma şi modalităţile necesare întregii misiuni creştine şi fiecărei părţi din ea"[319].

Dialogul în dimensiunea sa de activitate specifică, de slujire eclezială distinctă de toate celelalte, nu ţinteşte în mod direct la convertirea interlocutorului, dar nici nu poate să fie trăit într-o Biserică particulară sau în cea universală dacă este separată de celalalte carisme şi slujiri. Comuniunea este legea fundamentală a Bisericii.

La întrebarea dacă în Biserică există un dialog ca activitate proprie şi specifică, mons. Pietro Rossano a răspuns încă din 1968: „Consider […] că este legitim să afirm că un nou tip de carismă a apărut în Trupul Mistic al Bisericii […]. Este vorba aşadar de o activitate a Bisericii, care slujeşte unei finalităţi esenţiale a Bisericii, dar nu este subordonată din punct de vedere al scopului misiunii şi convertirii. Aceasta trebuie

[313] Cf. *DM* 11-13.
[314] Cf. *DM* 12.
[315] Cf. *DM* 15-16.
[316] Cf. *DM* 17.
[317] *LG* 48.
[318] *DM* 2.
[319] *DM* 29.

practicată în spirit de mărturie, iar cât priveşte ultimele aspecte, încredinţăm lui Dumnezeu când va fi timpul şi momentul oportun"[320].

După cum se poate constata, terminologia lui Rossano este puţin diferită de cea care va fi adoptată de enciclica *Redemptoris missio* şi de documentul *Dialogo şi vestire*.

3.6. Documentul Dialog şi vestire (19 mai 1991)

Acest document oficial al Bisericii Catolice a fost publicat la puţin timp după enciclica *Redemptoris missio.* Cele două documente sunt călăuzite de aceleaşi linii orientative, în unitate de gândire şi de spirit, chiar dacă tratează două tematici în parte distincte. Merită să ne oprim analiza noastră asupra acestor documente dintr-o perspectivă relaţională.

Redemptoris missio afirmă: „Dialogul interreligios face parte din din misiunea evanghelizatoare a Bisericii. Fiind înţeles ca o metodă şi mijloc pentru o cunoaştere şi o îmbogăţire reciprocă, el nu este în opoziţie cu msiunea *ad gentes*, dimpotrivă, are legături speciale cu ea şi este o expresie a acesteia"[321]. Prin urmare este indicată o relaţionare între „dialogul interreligios" şi „misiunea". În capitolul V din *Redemptoris missio* se arată că misiunea are diferite forme, printre care şi cea a dialogului, dar „dialogul nu dispensează de la evanghelizare" deoarece „mântuirea vine de la Cristos"[322] şi nu de la om, oricât de religos ar fi el. În continuare, enciclica afirmă: „Din perspectiva economiei mântuirii, Biserica nu vede o opoziţie între vestire şi dialogul interreligios, dar simte necesitatea să le unească în dimensiunea misiunii sale *ad gentes*"[323]. În acest context se face trecerea de la „misiune" la „vestire".

Relaţionarea nu mai este între „dialog" şi „misiune", ci între „dialog" şi „vestire", acest raport fiind şi titlul celui de-al doilea document al Consiliului

---

[320] Textul conferinţei mons. Pietro Rossano publicat în *La formazione missionaria del popolo di Dio. Atti dell'ottava settimana di studi missionari dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Vita e pensiero, Milano 1968, pp. 89-100. Fragmentul citat este folosit şi de P. Rossano, *Dialogo e annuncio cristiano*. *L'incontro con le grandi religioni*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, pp. 23-24. În 1981 mons. Rossano reafirma acelaşi concept cu noi accente în *Dialogo e Missione*, în *Il Regno. Documenti*, nr. 25 (1981), p. 483.
[321] *RM* 55.
[322] *Ibidem.*
[323] *Ibidem.*

Pontifical pentru dialogul interreligios. Motivaţiile teologice ale acestei precizări se fundamentează pe Isus Cristos care „este calea, adevărul şi viaţa", pe apelul la credinţă şi la botez, şi pe necesitatea Bisericii, care „este calea comună de mântuire […]: doar ea posedă plinătatea mijloacelor de mântuire"[324]. Tratând în mod direct dialogul interreligios, enciclica afirmă: „Dialogul spre o purificare şi o convertire interioară care, dacă este urmată în spirit de docilitate faţă de Duhul Sfânt, va fi fructuoasă din punct de vedere spiritual". În continuare adaugă: „Dialogul este o cale către împărăţie şi va da cu certitudine roadele sale, chiar dacă timpurile şi momentele sunt rezervate Tatălui (cf. *Fap* 1,7)"[325].

În acest sens, documentul *Dialog şi vestire* este foarte explicit:

„Dialogul interreligios nu are ca sop doar o înţelegere reciprocă şi raporturi de prietenie. El ajunge la un nivel mai profund, care este acela al spiritului, unde schimbul şi împărtăşirea consistă într-o mărturie reciprocă a propriului crez şi într-o descoperire comună a propriilor convingeri religioase. Prin intermediul dialogului, creştinii şi ceilalţi sunt invitaţi să aprofundeze angajarea lor religioasă şi să răspundă, printr-o atitudine sinceră, la chemarea personală a lui Dumnezeu şi la darul gratuit pe care El îl face cu sine însuşi, dar care trece întotdeauna, aşa cum afirmă credinţa noastră, prin mijlocirea lui Isus Cristos şi lucrarea Duhului său[326].

Textul afimă în continuare: „Cu acest obiectiv, adică o convertire mai profundă a tuturor la Dumnezeu, dialogul interreligios are deja o valoare a sa proprie"[327]. Prin urmare, dialogul are specificitatea sa. Această „convertire" la Dumnezeu de care se vorbeşte nu este echivalentă în mod necesar cu o convertire la Cristos şi la Biserica Sa, deoarece se afirmă în *Dialog şi misiune* la nr. 37: „În acest proces de convertire, poate să apară decizia de a lăsa o convingere spirituală sau religioasă anterioară pentru a se îndrepta spre o alta"[328]. Documentul subliniază şi că „prin dialog creştinii pot fi conduşi să-şi învingă prejudecăţile învechite, să-şi revadă ideile preconcepute şi să accepte uneori că înţelegerea credinţei lor trebuie purificată"[329]. La rândul său, „proclamarea numelui lui Isus şi invitaţia făcută persoanelor de a fi discipolii săi în

[324] *RM* 55.
[325] *RM* 56-57.
[326] *DA* 40.
[327] *DA* 41.
[328] *Ibidem.*
[329] *DA* 49.

Biserică este o importantă şi sfântă îndatorire, faţă de care Biserica nu se poate substrage”[330]. Se face referinţă la „căile misiunii”, despre care tratează *Redemptoris missio*, în strânsa lor legătură şi unitate, care în caz contrar „ar pierde coeziunea şi vitalitatea lor”. Sunt considerate „forme autentice ale misiunii Bisericii”[331].

Dialogul este o modalitate de exprimare a sacramentalităţii Bisericii, „semn şi instrument al unirii intime cu Dumnezeu şi al unităţii întregului neam omenesc”[332].

La nr. 18 este afirmat scopul vestirii: „Doreşte să conducă persoanele spre o cunoaştere explicită a ceea ce Dumnezeu a făcut pentru toţi, bărbaţi şi femei, în Isus Cristos, şi să-i invite să fie discipolii lui Isus, devenind membri ai Bisericii”[333]. Este evidenţiat faptul că „procesul dinamic al misiunii evanghelizatoare a Bisericii atinge forma sa cea mai înaltă în vestire”. La rândul său, dialogul interreligios descoperă „seminţele Cuvântului” în inimile persoanelor şi a tradiţiilor religioase, discerne valorile pozitive ale căutării umane a lui Dumnezeu, arată cât de mare nevoie este de informare, de a da şi de a primi explicaţii, de a pune reciproc întrebări.

Motivaţia de fond a dialogului este un teologică, deoarece „Dumnezeu, într-un dialog realizat de-a lungul timpurilor, a oferit şi continuă să ofere mântuirea umanităţii”[334]. Referitor la mântuire, textul reafirmă că „toţi bărbaţii şi toate femeile care sunt mântuiţi participă, chiar dacă într-un mod diferit, la acelaşi mister al mântuirii în Isus Cristos prin lucrarea Duhului său”.

În orizontul salvific raportul dintre Biserică şi Împărăţie este explicit. Biserica este germenul şi începutul Împărăţiei[335], este sacramentul în care Împărăţia este prezentă deja în mod misterios. O lectură atentă a textului ne permite să ne dăm seama că ceea ce Conciliul al II-lea din Vatican afirma despre necreştini, „în diferite feluri raportaţi la Poporul lui Dumnezeu” (*LG* 1), este înţeles în acest context ca fiind raportaţi la Împărăţie, deoarece „realitatea incipientă a acestei Împărăţii se poate găsi şi dicolo de graniţele vizibile ale Bisericii, de exemplu în inimile membrilor altor tradiţii religioase”[336].

---

[330] *DA* 76.
[331] *Ibidem.*
[332] *DA* 80, care citează *LG* 1.
[333] *DA* 81.
[334] *DA* 38.
[335] Cf. *DA* 34 şi 59.
[336] *DA* 35.

Împărăţia este prezentă şi în Biserică, deoarece „ea este îi este germenul şi începutul”, aşa cum vedeam anterior. Mai mult, Biserica nu poate fi despărţită de Împărăţie, aşa cum a afirmat papa Ioan Paul al II-lea într-o cuvântare ţinută episcopilor indieni (14 aprilie 1989).

Motivul este că Biserica şi împărăţia sunt „inseparabile de persoana şi opera lui Isus”. Nu este explicitat în mod suficient dacă realitatea incipientă a Împărăţiei este prezentă în mod obiectiv în vizibilitatea istorică a tradiţiilor religioase, privite din perespectiva revelaţiei creştine, sau în conştiinţa persoanelor[337]. Se afirmă că tradiţiile religioase sunt valorificate în mod substanţial pozitiv fie în „practica a ceea ce este bun”, fie în urmarea „a ceea ce li dictează conştiinţa”. Aceste aspecte sunt puse în relaţie cu răspunsul dat invitaţiei lui Dumnezeu şi receptarea „mântuirii lui Isus Cristos, chiar dacă nu îl recunosc ca Mântuitor al lor”[338].

Biserica, „în măsura în care poartă semnul limitelor umane, ar putea fi pusă în discuţie” în cadrul acestui dialog. Dar, dacă comparăm căutarea creştinilor şi a necreştinilor trebuie să concludem că „este mult mai dificil să identificăm în tradiţiile religioase elemente de har, capabile să susţină răspunsul pozitiv al membrilor lor la chemarea lui Dumnezeu”[339].

3.7. Enciclica Redemptoris missio

Magisteriul lui Ioan Paul al II-lea a fost bogat în intervenţii cu privire la dialogul interreligios şi la rolul său în misiunea eclezială. Chiar în prima sa enciclică, *Redemptoris hominis* (4 martie 1979), el interpreta dialogul în cadrul misiunii Bisericii şi dintr-o perspectivă cristocentrică[340]. Un astfel de dialog se fondează, conform suveranului pontif, pe unitatea lui Cristos cu fiecare om, pe prezenţa „germenilor Evangheliei” şi pe lucrarea Duhului Sfânt, care suflă acolo unde doreşte[341].

Dialogul şi evanghelizarea au fost mereu corelaţionate în gândirea acestui papă. În acest sens, este fundamental discursul făcut în faţa Curiei Romane la 22 decembrie

[337] Cf. *DA* 35.
[338] *DA* 29.
[339] *DA* 30.
[340] Cf. *RH* 10.
[341] Cf. *RH* 11-14.

1986[342]. Reevocînd „extraordinarul eveniment care s-a desfăşurat la Assisi, la 27 octombire al aceluiaşi an", întâlnirea reprezentanţilor religiilor şi a confesiunilor creştine din întreaga lume, remarca că „aceeaşi identitate a Bisericii Catolice, conştiinţa pe care o are de sine, a fost întărită la Assisi"[343].

Enciclica *Redemptoris missio* insistă mai ales pe misiunea *ad gentes*, subtitlul său fiind peremptoriu: „Despre permanenta validitate a mandatului msisionar". Papa este preocupat de concepţiile greşite despre mântuire şi misiune, de reducţionismul antropocentric, de indiferentism şi de unele interpretări greşite ale conciliului. Această enciclică continuă orientarea şi spiritul celor trei enciclice anterioare: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* şi *Dominum et vivificantem.*

În primul capitol este dezvoltată în mod original tema lui Isus Cristos unicul mântuitor, analizând textul din *Fap* 4,10-12: „În nimeni altul nu este mântuire: într-adevăr, nu este sub cer alt nume dat oamenilor, în care să fie stabilit că ne putem mântui". „Această afirmaţie adresată sinedriului are o valoare universală, deoarece pentru toţi – iudei sau păgâni – mântuirea nu poate veni decât de la Isus Cristos"[344].

Este vorba despre unicitatea lui Isus Cristos derivantă din natura sa de a fi „autorevelaţia definitivă a lui Dumnezeu". Isus Cristos nu este un simplu intermediar al divinităţii în univers şi în istorie; nu este o figură mitică. El este mediatorul istoric şi definitiv al mântuirii. Mijlocirea sa unică şi universală constă în istoricitatea sa unică şi particulară, din unicitatea întrupării. Isus înviat de Tatăl este cel care a trecut de la singularitatea istorică la universalitate: „Această singularitate unică a lui Cristos îi conferă o semnificaţie unică şi universală"[345].

Relaţionarea cu Sf. Treime este dezvoltată dintr-o perspectivă istorico-salvifică şi pascală, motiv pentru care primele trei capitole – „Isus Cristos unicul mântuitor", „Împărăţia lui Dumnezeu" şi „Duhul Sfânt protagonist al misiunii" – prezintă o structură dinamică.

Documentul vorbeşte despre Biserică în toate cele trei capitole, deoarece Cristos a dorit ca ea să participe la misterul mântuirii lui Dumnezeu. Biserica este a

---

[342] Cf. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Il Dialogo interreligioso nel Magistero pontificio*, *op. cit*., pp. 429-439.
[343] *Ibidem*, nr. 570, p. 436. Şi enciclica *Dominum et vivificantem* oferă reflecţii profunde pentru o teologie pneumatologică a dialogului.
[344] *RM* 6.
[345] *Ibidem.*

Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt, de aceea este evidenţiat dinamismul misionar şi dialogic al Sf.-ei Treimi.

Documentul insistă pe o aprofundare teologică a relaţiilor dintre creştinism şi celelalte tradiţii religioase. Mijlocirea „unică şi universală" a lui Isus Cristos nu exclude „medieri de alt tip şi de altă natură"[346]. Prin urmare, este utilă interpretarea unor figuri mistice amintite de unele tradiţii religioase nu doar din punct de vedere fenomenologico-istoric, ci şi din punct de vedere teologico-salvific, rolul istorico-teologic al fondatorilor şi liderilor lor, scrierile sacre, experienţele sacrale, simbolurile şi miturile. Dar, aminteşte Ioan Paul al II-lea, „mediерile di orice tip sau natură […] iau semnificaţie şi valoare doar de la aceea a lui Cristos şi nu pot să fie înţelese ca paralele şu complementare"[347].

Dacă sintetizăm punctele centrale, aşa cum am făcut şi pentru celelalte documente, putem face *trei consideraţii*. Prima se referă la mântuirea necreştinilor, dintr-o perspectivă cristocentrică. Tuturor oamenilor le este oferită posibilitatea reală de mântuire în Cristos: „Dacă este destinată tuturor, mântuirea trebuie pusă în mod concret la dispoziţia tuturor". Celor „care nu au posibilitatea să cunoască, să accepte revelaţia Evangheliei, sau să intre în Biserică […] mântuirea este accesibilă în virtutea unui har care, chiar dacă are o relaţie misterioasă cu Biserica, nu îi introduce în mod formal în ea, ci îi luminează în mod adecvat cu condiţia lor interioară şi ambientală. Acest har provine de la Cristos, este rodul sacrificiului său, şi este insuflat de Duhul Sfânt: el permite fiecăruia să ajungă la mântuire prin libera sa colaborare"[348].

Împărăţia lui Dumnezeu nu poate fi separată de Crsitos sau de Biserică: „Desigur, ea nu este un scop în sine, ci este orientată spre Împărăţia lui Dumnezeu, fiind germenul, semnul şi structura acesteia. Dar, dacă Biserica se distinge de Cristos şi de Împărăţie, ea este în acelaşi timp legată în mod inseparabil şi de unul şi de alta". Aşadar, „Biserica este calea obişnuită de mântuire şi numai ea posedă plinătatea mijloacelor de mântuire"[349].

A doua consideraţie se referă la valoarea tradiţiilor religioase. „Prezenţa şi activitatea Duhului nu este doar la nivelul indivizilor, ci şi la nivelul societăţii, a

[346] *RM* 5.
[347] *Ibidem.*
[348] *RM* 10.
[349] *RM* 18, 55.

istoriei, a popoarelor, a culturilor, a religiilor […]. Tot Duhul Sfânt presară seminţele Cuvântului prezente în rituri şi culturi, şi le prăgăteşte să se coacă în Cristos” [350].

Biserica afirmă prin documentele conciliare că „Isus cel înviat lucrează în inimile oamenilor cu harul Duhului său”[351], de aceea „Dumnezeu nu încetează să-şi facă simţită prezenţa în diferite moduri nu numai în persoanele singure, ci şi în mijlocul popoarelor prin intermediul bogăţiilor lor spirituale […], chiar dacă conţin lacune, lipsuri şi erori”[352].

Interlocutorii Bisericii nu sunt religiile, ci popoarele, de aceea are misiunea să discearnă acţiunea Duhului Sfânt, pentru că El este cel care o conduce să descopere, să promoveze şi să primească prin intermediul dialogului darurile insuflate în toţi oamenii şi în toate popoarele. Acelaşi concept este exprimat cu alţi termeni: „dimensiunea temporală a Împărăţiei este incompletă dacă nu este corelată cu Împărăţia lui Cristos prezent în Biserică şi orientat spre plinătatea escatologică”[353].

Aşadar, „Biserica este sacrament de mântuire pentru întreaga omenire […]. La acest itinerariu de convertire la planul lui Dumnezeu Biserica contribuie cu mărturia sa, cu activităţile sale, aşa cum este dialogul, promovarea umană, angajarea pentru dreptate şi pace, educaţia şi îngrijirea bolnavilor, asistenţa săracilor şi a celor mici […] şi cu mijlocirea sa”[354].

Cea de-a treia consideraţie se referă la importanţa misiunii la necreştini, care conferă dimensiunii misionare a Bisericii „semnificaţia sa fundamentală” şi „actualizarea sa exemplară”[355]. Vestirea „are permanent prioritate”. Dialogul interreligios „face parte din misiunea evanghelizatoare a Bisericii”, este în strânsă legătură cu înculturarea Evangheliei şi nu dispensează de la evanghelizare[356].

---

[350] *RM* 28.
[351] *GS* 38.
[352] *RM* 55.
[353] *RM* 20.
[354] *Ibidem.*
[355] *RM* 34.
[356] *RM* 44, 52, 55.

3.8. Documente magisteriale succesive cu privire la dialogul interreligios

Scrisoarea apostolică *Tertio millennio adveniente*, în care a fost tratată pregătirea pentru Jubileul din 2000, reafirmă cristocentrismul lui Ioan Paul al II-lea. Papa evidenţiază valoarea universală a Întrupării: „Datorită Cuvântului, lumea creaturilor se prezintă ca un *cosmos*", adică ca un univers ordonat, şi aminteşte încă odată că „Întruparea Fiului lui Dumnezeu s-a unit într-un mod anume cu fiecare om"[357].

Pedagogia divină „în Cristos […] ajunge la scopul său: într-adevăr, El nu se limitează să vorbească *în numele lui Dumnezeu*, aşa cum au făcut profeţii, ci este însăşi Dumnezeu care vorbeşte în Cuvântul său făcut carne". Este subliniat punctul esenţial prin care creştinismul se diferenţiază de celelalte religii în cadrul cărora a fost exprimată încă de la început căutarea lui Dumnezeu din partea oamenilor. În Cristos Dumnezeu vorbeşte fiecărui om, şi fiecare om devine capabil să răspundă lui Dumnezeu: „Cristos este împlinirea dorinţei tuturor religiilor lumii şi este unicul şi definitivul port"[358].

„Prin Cristos eternitatea a intrat în timp. Acest fapt exclude reîncarnarea sau concepţia ciclică a timpului. A intra în *plinătatea timpurilor* înseamnă, aşadar, a ajunge la capătul timpului şi a ieşi din graniţele sale, pentru a întâlni împlinirea în eternitatea lui Dumnezeu"[359].

Anul liturgic poate să ofere ocazii de dialog cu liturgiile cosmice ale popoarelor din Asia şi cu dorinţa caracteristică multor occidentali contemporani de a participa la veşnicie încă din această lume temporală. Unul din aspectele spiritului de dialog ce trebuie să anime Biserica cu ocazia Jubileului, afirma papa, „este purificarea prin părerea de rău, de greşeli, infidelităţi, incoerenţe, întârzieri", de consimţământul manifestat, mai ales în anumite secole, faţă de metodele de intoleranţă şi chiar de violenţă folosite în slujirea adevărului. Este citată atenţionarea din *Dignitatis*

---

[357] *TMA* 5-6.
[358] *TMA* 6.
[359] *TMA* 9.

humanae: „Adevărul nu se impune decât în virtutea adevărului însuşi, care pătrunde în minţi într-un mod suav şi în acelaşi timp viguros”.

Această temă este reluată şi în enciclica lui Ioan Paul al II-lea *Ut unum sint* din 25 mai 1995, în diferite întâlniri ale papei, la Assisi, în Germania, la Santo Domingo, la Yaoundé şi culminează cu celebrarea liturgică din 12 martie 2000, prima duminică din Postul Paştelui, în cadrul căreia s-a cerut iertare Domnului, Dumnezeul tuturor oamenilor, pentru creştinii care au aprobat metodele de intoleranţă, care au pronunţat cuvinte şi au adoptat comportamente dictate de orgoliu, ură, din dorinţa de a-i domina pe ceilalţi, de duşmănie, sau au dispreţuit culturile şi religiile lor[360].

Aceste intervenţii papale au lăsat spaţiu la multe discuţii teologice cu privire la adevărul care este deţinut de Biserică, la sfinţenia sa, la identitatea şi continuitatea în timp, la capacitatea sa de a interpreta istoria şi autocritica.

Comisia Teologică Internaţională a analizat aceste teme prin documentul *Memorie şi reconciliere: Biserica şi greşelile trecutului*, încercând să sublinieze şi implicaţiile previzibile pe plan misionar, ecumenic, interreligios, şi în dialogul cu culturile şi societăţile civile[361]. În aceste reflecţii este arătată încrederea în puterea intrinsecă a adevărului, în prezenţa lui Cristos şi a Duhului Sfânt în viaţa Bisericii. De asemenea, este indicat să nu se exagereze aspectele negative ale încercărilor de dialog ce se confruntă cu probleme: „Trebuie ţinut cont de faptul că aceste acţiuni vor putea să crească credibilitatea mesajului, deoarece se nasc din ascultarea faţă de adevăr şi urmăresc rezultate concrete de reconciliere”[362]. În consecinţă, este nevoie de o căutare a transparenţei, de umilinţă şi de depăşirea oricărei tentative de absolutizare a sacrului. Este vorba despre valori dialogice profunde. O regândire a chestiunilor teologice care emerg din această schimbare de atitudine a Bisericii poate să întărească spiritul dialogic şi să ofere ocazii şi motivaţii pentru o metodologie a dialogului interreligios şi o fidelitate sinceră faţă de Evanghelie.

Biserica dialoghează cu lumea contemporană pluralistică, cu trecutul său şi al popoarelor pe cale întâlneşte. Reconcilierea judecăţii istorice cu judecata teologică asupra unor acţiuni nu trebuie despărţită de luarea de cunoştinţă că între Biserică şi

---

[360] Cf. G. Favaro, *Il dialogo interreligioso*, *op. cit*., p. 104.
[361] Cf. *MeR* 6.3.
[362] *MeR* 6.3.

trecut există înstrăinare şi apartenenţă, are loc o „fuziune de orizonturi" în care primează actul de comprehensiune[363].

Aceste consideraţii sunt valabile şi pentru interpretarea altor tradiţii religioase şi a textelor lor sacre. Dialogul interreligios şi ermeneutica sunt inseparabile.

În legătură cu cererea de iertare a Bisericii pentru vinele sale din trecut şi pentru a înţelege deosebirea făcută de Comisia Teologică între „sfinţenia Bisericii" şi „sfinţenia în Biserică"[364]. Trebuie să se ţină cont de ceea ce afirma papa Ioan Paul al II-lea în enciclica *Dominum et vivificantem* şi în *Redemptoris missio* despre prezenţa Duhului lui Cristos la nivel diacronic şi sincronic în lume, în religii şi în Biserică, chiar dacă în muri diferite.

Toate intervenţiile magisteriului făcute cu ocazia Jubileului din 2000 au subliniat centralitatea şi unicitatea lui Cristos: „Naşterea lui Isus la Betleem nu este un eveniment ce aparţine trecutului, ci priveşte întreaga istorie a umanităţii: prezentul nostru şi viitorul lumii sunt luminate de prezenţa sa"[365]. Această centralitate a lui Cristos fixează Biserica pe locul său potrivit, o face „eveniment sacru universal de mântuire; o îndeamnă să-şi revadă trecutul şi să ceară mereu iertare. Această atitudine se naşte din spiritul de comuniune şi de reconciliere, care o animă şi care o pune în istorie în slujba venirii Împărăţiei lui Dumnezeu"[366].

Dacă privim la deciziile recente ale sinoadelor continentale şi la respectivele exortaţii apostolice post-sinodale putem să identificăm noile orientări ale misiunii.

Sinoadele au reafirmat necesitatea dialogului cu religiile şi culturile, dar au atras atenţia şi asupra contestualizării acestuia în procesul de globalizare care afectează tradiţiile şi modalităţile de dialog: raţionalitatea tehnologică, competiţia care exclude solidaritatea, comunicarea informatizată care se debarasează de responsabilitatea personală, sunt produsele Occidentului. Chiar dacă sinoadele nu au găsit soluţii definitive pentru aceste pericole, se insistă mult pe o nouă sensibilitate ce caracterizează raporturile dintre religii în noul context al globalizării. Bisericile sunt conştiente că popoarele extraoccidentale, dacă pe de o parte acceptă tehnologia Occidentului, pe de altă parte refuză stilul de viaţă al acestuia, şi există riscul ca

[363] Cf. *MeR* 4.1.
[364] Cf. *MeR* 3.2; cf. *Il cristianesimo e le religioni*, nr. 25.
[365] *Incarnationis mysterium*, nr. 1.
[366] *Il cristianesimo e le religioni*, nr. 75.

Occidentul să fie identificat cu creştinismul. Părinţii sinodali au înţeles că pentru a dialoga cu religiile şi culturile nu este îndeajuns să se apeleze la libertatea conştiinţei, asupra căreia Occidentul a insistat până acum, ci şi la valorile culturale şi religioase ale grupurilor umane în care activează misiunea.

Din punct de vedere dialogic acest nou context al globalizării presupune o reconsiderare a istoriei Occidentului, care astăzi se întâlneşte cu alte istorii: ele constituie, conform credinţei creştine, o unică istorie a mântuirii. Culturile şi religiile popoarelor de astăzi sunt rezultatul unei lungi sinteze culturale şi religioase. Poate exigenţa cea mai profundă care se naşte din lectura globală a sinoadelor este aceea de interpreta creştinismul într-un nou mod, cu criterii ce trebuie folosite de istoria fiecărui popor. Doar în acest fel autoconştiinţa Bisericii şi a religiilor poate să crească în armonie, iar dialogul trebuie văzut în acest orizont.

Un alt aspect pus în evidenţă de sinoade este valoarea săracilor. Biserica se identifică mai mult cu Cristos, dacă este aproape de sărăcia umană prezentă pe toate continentele.

S-a atras atenţia asupra pericolului reprezentat de „etnicitatea Bisericilor", care poate să obstaculeze deplina comuniune din Biserica universală. În acelaşi timp s-a subliniat importanţa Bisericilor particulare pentru ca dialogul să nu fie abstract şi aplatizat.

Întrega omenire este deschisă în faţa transcendentului. Faptul că Isus Cristos este deplina revelaţie nu trebuie să ne împiedice să recunoaştem că „experienţe şi intenţii, expresii şi înţelegeri diferite, care provin uneori din acelaşi *eveniment transcendental*, dau o mare valoare dialogului interreligios. Prin intermediul acestuia se poate îmbunăţi procesul personal de interpretare şi de înţelegere a acţiunii mântuitoare a lui Dumnezeu"[367].

Actualmente se asistă la apariţia unui tip de prozelitism agresiv din partea unor grupuri religioase, care prezintă conotaţii negative. Pe de altă parte, invocarea statului pentru a pune capăt conflictelor religioase ce ar putea să se ivească din acest motiv ar însemna favorizarea unei limitări a libertăţii de conştiinţă şi neacceptarea laicităţii

[367] *Il cristianesimo e le religioni*, nr. 25.

statului. Ideal ar fi ca diferitele comunităţi religioase să reuşească să ajungă la un acord fără a se apela la o putere coercitivă impusă din exterior[368].

Dialogul ar putea găsi căile spre o posibilă concretizare a acestui acord, fără să lezeze natura şi finalitatea specifică a diferitelor tradiţii.

Poate fi utilă o imagine de ansamblu a iniţiativelor concrete de dialog întreprinse de Ioan Paul al II-lea: de la întâlnirea de rugăcine pentru pace, ce a avut loc la Assisi în 1986 între reprezentanţii marilor religii ale lumii, la apelurile de participare a tuturor – nu numai a creştinilor – la construirea unei culturi a păcii, la actul penitenţial din Postul Paşteului din 2000, la reafirmarea orientării de la Assisi în ultima vizită papală la Ierusalim, când şi-a exprimat dorinţa ca evreii, creştinii şi musulmanii să facă „tot ceea ce este posibil pentru a transforma conştiinţa ofenselor şi a păcatelor din trecut într-o fermă determinare de a construi un nou viitor în care nu va mai fi altceva decât cooperarea respectuoasă dintre noi". O afirmaţie a lui Giancarlo Zizola ne invită la reflecţie:

„Poate că secolul al XX-lea trebuie să-şi aducă recunoştinţa faţă de unii papi, aşa cum au fost Ioan al XXIII-lea, Paul al VI-lea şi Ioan Paul al II-lea, care au dat o contribuţie atât de bogată, inteligentă şi răbdătoare la dărâmarea epocii cruciadelor şi la construirea unei epoci a dialogului, pregătind terenul pentru ca religiile să fie în slujba păcii şi a reconcilierii dintre popoare. Rămâne însă întrebarea dacă membrii Bisericii Catolice sunt destul de atenţi la aceste îndemnuri, dacă reuşesc să înţeleagă pe deplin imporanţa acestei provocări, nu doar religioasă, ci şi politică şi antropologică, şi dacă s-au decis în mod serios să nu priveze de rezultate concrete iniţiativa adoptată de papi"[369].

3.9. Misiunea şi dialogul cu aproapele şi străinul

Misiunea Bisericii este caracterizată de invitaţia, şi de răspunsul la aceasta, de a merge în afara sa pentru a-l întâlni pe *celălalt*. Misionarul *ad gentes* trăieşte această situaţie într-un mod special: lasă ceea ce îi este specif, aproape şi familiar, pentru a

[368] Cf. S. Ferrari, *Autodisciplina delle religioni*, în *Il Regno – Attualità*, nr. 4 (2000), p. 140.
[369] G. ZIZOLA, *L'ultimo trono. Papa Woityla e il futuro della Chiesa*, Il Sole 24 ore, Milano 2001, p. 89.

merge într-un ambient necunoscut, străin. Misionarul primeşte „o chemare care conduce persoana spre cel care este *altfel*, care transcende măsurile umane şi care doreşte să primească oamenii prin imensa sa iubire”[370].

Biserica trebuie să fie atentă la spiritualitatea poporului la care este trimisă pentru a vesti Evanghelia. Prin spiritualitate se înţelege societatea, cultura şi religia. Valorile „spirituale”, într-un sens larg, nu se reduc doar la religie, ci se manifestă şi în dimensiunile lor socio-economice, socio-familiale şi socio-politice. Prin urmare, creştinii „trimişi” trebuie să fie animaţi de iubirea şi de speranţa creştină, atenţi faţă de cei mai săraci şi slabi.

Este necesară o spiritualitate a *înculturării*, aspect care presupune o atitudine de receptivitate şi de împărtăşire. Trebuie să ţinem cont de faptul că suntem străini atunci când mergem într-o arie culturală diferită, şi să acceptăm că aşa rămânem.

Atenţia faţă de celelalte religii este necesară fie în dialog, fie în vestire. Nu este suficientă atenţia acordată doar cărţilor sacre, doctrinelor şi dogmelor; trebuie să se acorde o atenţie dosebită şi religiozităţii populare, sapienţiale şi existenţiale. Aceasta este o religiozitate ce trebuie înţeleasă şi preţuită, şi presupune o atitudine de deschidere faţă de ea. Înţelepciunea unui popor nu este bogăţia exclusivă a unei religii.

Trebuie să reafirmăm că nu este mereu uşor să stabilim unde ajunge harul şi unde se termină o religiozitate pe care am putea să o definim ca fiind „naturală”.

Deseori, atunci când dialogăm cu religiile orientale, este dificil să facem o deosebire între aspectul experienţial şi conceptualizarea sa. Poate fi vorba despre o ierarhie diferită de valori (de exemplu, poate domina o *ortodoxie* sau o *ortopractică*).

De asemenea, în schimbul reciproc cu experienţele şi disciplinele raţionale ale altor religii este necesară o anumită vigilenţă pentru a ne putea da sema dacă anumite idei şi valori pot intra în propriul nostru patrimoniu. În acest sens, este indispensabilă părerea experţilor şi o atitudine prudentă.

---

[370] A. A. ROEST CROLLIUS, *La fede cristiana nell’incontro con la spiritualità dei popoli e delle religioni*, în *Ad Gentes*, nr. 6 (2000), p. 109.

Verificarea cunoştinţelor

1. Ce anume afirma Cicero în „De natura deorum”?
2. Cine au fost fondatorii doctrinei „seminţelor Cuvântului” şi a „pregătirii evanghelice”? Ce afirmau aceştia?
3. Enunţaţi principiul Păcii de la Augsburg (1555).
4. Enumeraţi unele dintre personalităţile catolice din secolul al XVI-lea care au întreprins unele acţiuni teologice şi filozofice pentru convieţuirea religiilor.
5. Care au fost mişcările culturale care au contribuit la o evoluţie pozitivă spre toleranţă în secolele XVII-XVIII?
6. Care document oficial a proclamat pentru prima dată libertatea de conştiinţă?
7. În care enciclică papală au fost condamnate tezele lui Lamennais despre libertatea de conştiinţă?
8. Ce document al Conciliului al II-lea din Vatican a marcat o schimbare fundamentală faţă de libertatea de conştiinţă? Cum este văzut raportul dintre ordinea politică şi cea morală?
9. Care este conţinutul enciclicii *Ecclesiam suam* (6 august 1964), a lui Paul al VI-lea, şi a Declaraţiei despre relaţiile Bisericii cu religiile necreştine *Nostra aetate* (28 octombrie 1965)?
10. Ce afirmă despre dialogul dintre credinţă şi cultură Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes* şi Declaraţia privind libertatea religioasă *Dignitatis humanae*?
11. Comentaţi afirmaţia Sinodului episcopilor asupra evanghelizării din 1974.
12. Care sunt principiile misiunii dialogice ale Bisericii din exortaţia apostolică *Evangelii nuntiandi* (8 decembrie 1975)?
13. Care sunt cele două documente principale ale Secretariatului pentru necreştini şi, respectiv, Consiliului Pontifical pentru Dialogul Interreligios?
14. Care este nucleul enciclicii *Redemptoris missio*?

Sigle şi abrevieri

1. Documentele Conciliului al II-lea din Vatican

SC Constituţia despre liturgie *Sacrosanctum concilium*

IM Decretul despre mijloacele de comunicare socială *Inter mirifica*

LG Constituţia dogmatică despre Biserică *Lumen gentium*

OE Decretul despre Bisericile orientale catolice *Orientalium ecclesiarum*

UR Decretul despre ecumenism *Unitatis redintegratio*

CD Decretul despre misiunea pastorală a episcopilor *Perfectae caritatis*

PC Decretul despre reînnoirea vieţii călugăreşti *Perfectae caritatis*

OT Decretul despre formarea preoţească *Optatam totius*

GE Declaraţia despre educaţia creştină *Gravissimum educationis*

NA Declaraţia despre relaţiile Bisericii cu religiile necreştine *Nostra aetate*

DV Constituţia dogmatică despre Revelaţia divină *Dei verbum*

AA Decretul despre apostolatul laicilor *Apostolicam Actuositatem*

DH Declaraţia despre libertatea religioasă *Dignitatis humanae*

AG Decretul despre activitatea misionară a Bisericii *Ad gentes*

PO Decretul despre slujirea şi viaţa preoţească *Presbyterorum ordinis*

GS Constituţia pastorală despre Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes*

2. Alte documente importante pentru dialogul interreligios

DM Documentul Secretariatului pentru necreştini:
Dialog şi misiune (10 iunie 1984)

DA Documentul Consiliului Pontifical pentru Dialogul Interreligios:
Dialog şi vestire (19 mai 1991)

EN Exortaţia apostolică a lui Paul al VI-la:
Evangelii nuntiandi (8 decembrie 1975)

TMA Scrisoarea apostolică a lui Ioan Paul al II-lea:
Tertio Millenio Adveniente (14 noiembrie 1994)

MeR Documentul Comisiei Teologice Internaţionale:
Memorie şi reconciliere. Biserica şi greşelile din trecut (7 martie 2000)

XV. CONFLICTUL DINTRE CULTURI ÎN GÂNDIREA LUI JOSEPH RATZINGER

În următoarele rânduri nu intenţionăm să prezentăm într-un mod exhaustiv viziunea papei Benedict al XVI-lea asupra conflictului dintre culturi din societatea contemporană, nefiind posibilă într-un spaţiu restrâns o aprofundare adecvată a operei unuia dintre cei mai prolifici gânditori contemporani, ci dorim să expunem în mod succint unele din reflecţiile sale asupra acestui argument care au fost exprimate în cartea intitulată *L'Eropa di Benedetto nelle crisi delle culture*[371] (*Europa lui Benedict în criza culturilor*).

În titlul acestei prezentări am folosit o expresie de ansamblu, „gândirea lui Joseph Ratzinger", deoarece preocuparea actualului suveran pontif (a fost ales papă cu numele de Benedict al XVI-lea la 19 aprilie 2005) faţă de problemele cu care se confruntă lumea întreagă în general, şi Europa în special, cu privire la conflictul dintre culturi, a constituit subiectul mai multor opere ale sale, încă din vremea când era prefectul Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei (25 noiembrie 1981 – aprilie 2005), pe atunci cardinalul Joseph Ratzinger.

Nu putem să facem o listă completă cu toate intervenţiile lui Benedict al XVI-lea pe această tematică, mai ales din noua postură, deoarece papa îşi exprimă în mod constant prin diferite documente, mesaje, scrisori, şi în cadrul a numeroase audienţe, preocuparea faţă de această problematică pe care el o consideră o adevărată dramă, situându-se pe aceeaşi linie cu aceea a predecesorului său, papa Ioan Paul al II-lea.

Amintim doar trei opere de referinţă ale sale: *Svolta per l'Europa?* (*Schimbare pentru Europa?*), San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, şi *Europa. I suoi fundamenti oggi e domani* (*Europa. Fundamentele sale astăzi şi mâine*), San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, şi lucrarea menţionată mai sus, *Europa lui Benedict în criza culturilor*.

---

[371] J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Bologna 2005.

Îl vom lăsa pe autor să ne provoace cu reflecţiile sale profunde, prezentând în următoarele pagini o traducere inedită a unora dintre acestea care au fost făcute în faţa studenţilor de Şcoala de Cultură Catolică din S. Croce in Bassano, deoarece vom afla motivaţiile sale spirituale şi umane care l-au determinat să-şi exprime poziţia în calitate de persoană, simplu creştin şi cardinal.

CRIZA CULTURILOR[372]

I. Reflecţii asupra culturilor aflate în conflict în zilele noastre

Trăim un moment caracterizat de mari pericole şi de mari posbilităţi pentru persoana umană şi pentru lume, un moment de mare responsabilitate pentru noi toţi.

De-a lungul secolului trecut posibilităţile omului şi dominarea sa asupra materiei au crescut într-o măsură de neimaginat. Dar această putere a sa asupra lumii a făcut şi ca puterea sa de distrugere să ajungă la nişte dimensiuni care ne înspăimântă.

În acest sens ne vine în mod spontan să ne gândim la ameninţarea terorismului, acest nou război fără graniţe şi fără fronturi. Teama că acesta poate intra în viitorul apropiat în posesia armelor nucleare sau biologice nu este nefondată şi a determinat ca la nivelul statelor de drept să se recurgă la sisteme de securitate asemănătoare cu cele care înainte existau doar în cadrul dictaturilor; rămâne însă senzaţia că toate aceste precauţii nu pot să fie sufuciente niciodată, nefiind posibil, şi nici de dorit, un control global.

Mai puţin vizibile, dar nu mai puţin neliniştitoare, sunt şi posibilităţile de automanipulare pe care omul le poate întreprinde. El a cercetat diferite aspecte ale fiinţei umane, a descifrat componentele sale, şi acum crede că este capabil, pentru a spune aşa, să „construiască" singur omul, care astfel nu mai vine pe lume ca dar al lui Dumnezeu, ci ca un produs al acţiunii noastre, produs care, în consecinţă, poate fi selecţionat după criterii fixate de noi.

---

[372] Vom traduce integral următoarele două capitole din prima parte a operei *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, op. cit., pp. 27-55.

Astfel, asupra acestui om nu mai străluceşte acea lumină de a fi imaginea lui Dumnezeu, care îi conferă demnitate şi inviolabilitate, ci numai puterea capacităţilor umane. Un astfel de om nu mai este decât imaginea unui alt om … dar care om?

La aceasta se adaugă marile probleme planetare: inegalitate în repartiţia bunurilor în lume, sărăcia tot mai mare, exploatarea pământului şi a resurselor sale, foamea, bolile care ameninţă întreaga lume, conflictul dintre culturi. Toate acestea demonstrează că faţă de posibilităţile noastre tot mai mari nu corespunde o egală dezvoltare a energiei noastre morale.

Puterea morală nu a crescut împreună cu dezvoltarea ştiinţei, dimpotrivă, s-a diminuat, deoarece mentalitatea tehnică situează morala la nivelul subiectivului, pe când noi avem nevoie de o morală publică, o morală care să ştie să răspundă la ameninţările care gravitează asupra existenţei tuturor.

Adevăratul pericol, cel mai grav din acest moment este reprezentat de acest neechilibru dintre posibilităţile tehnice şi puterea morală. Siguranţa, de care avem nevoie ca o condiţie a libertăţii şi demnităţii noastre, nu poate să vină din partea unor sisteme tehnice de control, ci poate să izvorască doar din puterea morală a omului: acolo unde ea lipseşte sau nu este suficientă, puterea pe care o are omul se va transforma tot mai mult într-o putere de distrugere.

Este adevărat că astăzi există un nou moralism ale cărui cuvinte cheie sunt adevărul, pacea, ocrotirea naturii, cuvinte care fac apel la valori morale esenţiale de care avem într-adevăr nevoie. Dar acest moralism rămâne vag şi lunecă astfel, aproape în mod inevitabil, spre sfera politico-partinică. El este înainte de toate un pretext folosit faţă de alţii, şi prea puţin o îndatorire personală a vieţii noastre cotidiene.

Într-adevăr, ce înseamnă dreptatea? Cine anume o defineşte? Ce trebuie făcut pentru pace? În ultimele decenii am văzut deseori pe străzile şi în pieţele noastre cum pacifismul poate să devieze spre un anarhism distructiv şi spre terorism. Moralismul politic al anilor ’70, ce are rădăcini vii încă, a fost un moralism care a reuşit să fascineze şi tineri plini de idealuri. Dar era un moralism cu o orientare greşită deoarece era lipsit de o gîndire senină, şi pentru că punea utopia politică mai presus de demnitatea persoanei umane, demonstrând că poate să ajungă, în numele marilor obiective, să dispreţuiască omul. Moralismul politic, aşa cum a fost experimentat şi

cum se prezintă şi astăzi, nu numai că nu deschide calea spre o regenerare, ci o şi blochează.

Acelaşi lucru este valabil, în consecinţă, şi pentru un creştinism şi pentru o teologie care reduce esenţa mesajului lui Cristos, „Împărăţia lui Dumnezeu", la „valorile Împărăţiei", identificând aceste valori cu marile cuvinte de ordine din moralismul politic, şi proclamându-le, în acelaşi timp, ca pe sinteză a religiilor. În acest mod, însă, se uită de Dumnezeu, chiar dacă El este subiectul şi cauza Împrăţiei lui Dumnezeu. În locul său rămân mari cuvinte (şi valori) care sunt folosite pentru motiva orice fel de abuz.

Această privire sintetică asupra situaţiei din lume ne determină să reflectăm asupra situaţiei actuale a creştinismului, şi implicit asupra fundamentelor Europei; acea Europă care odată, putem să afirmăm, a fost continentul creştin, dar care a fost şi punctul de plecare al acelei noi raţionalităţi ştiinţifice care ne-a dăruit mari posibilităţi şi din cauza căreia am primit şi mari ameninţări.

Creştinismul nu a plecat din Europa, prin urmare nu poate fi considerat ca o religie de origine europeană care să aparţină de ambientul cultural european. Dar, în Europa a primit caracterul său cultural şi intelectual cel mai eficient din punct de vedere istoric, şi rămâne în strânsă legătură cu Europa. Pe de altă parte, este la fel de adevărat că această Europă, încă din epoca Renaşterii, şi într-o formă deplină în perioada iluministă, a dezvoltat acea raţionalitate ştiinţifică care nu doar în epoca descoperirilor geografice a dus la unitatea geografică a lumii, la întâlnirea continentelor şi a culturilor, ci care şi astăzi, într-un mod mult mai profund, datorită culturii tehnice fondată de ştiinţă, oferă o configuraţie proprie întregii lumi şi, mai mult, o uniformizează.

În conformitate cu această formă de raţionalitate, Europa a dezvoltat o cultură care, într-un mod necunoscut până acum de umanitate, îl exclude pe Dumnezeu din conştiinţa publică, fie că este negat în totalitate, fie că existenţa Sa este considerată nedemonstrabilă, incertă, şi în consecinţă aparţine de sfera alegerilor subiective, un ceva oricum irelevant pentru viaţa publică. Această raţionalitate funcţională a comportat o transformare a conştiinţei morale la fel de nouă pentru culturile deja existente, fiindcă susţine că este raţional doar ceea ce poate proba prin experimente.

Deoarece morala aparţine unei sfere total diferite, dispare ca şi categorie în sine, şi trebuie identificată într-un alt mod, deoarece se admite că totuşi morala, într-o măsură oarecare, este necesară.

Într-o lume bazată pe calcule, ceea ce determină ce este moral sau nu este calcularea consecinţelor. Prin urmare, categoria binelui, aşa cum a fost evidenţiată de Kant, dispare. Nimic nu mai este în sine bine sau rău, totul depinde de consecinţele pe care le lasă o acţiune. Dacă creştinismul, pe de o parte, a găsit forma sa cea mai eficientă în Europa, trebuie spus pe de altă parte că în Europa s-a dezvoltat o cultură care constituie contradicţia în absolut cea mai radicală nu numai a creştinismului, dar şi a altor tradiţii morale şi religioase ale umanităţii. Prin urmare, Europa experimentează o adevărată „probă de tragere" şi se înţelege cât de radicale sunt tensiunile la care continentul nostru trebuie să reziste.

La acest punct trebuie să ne oprim şi asupra responsabilităţilor pe care noi europenii trebuie să ni asumăm în acest moment istoric: în dezbaterea cu privire la definiţia Europei, la noua sa formă politică, nu se dă doar o bătălie „nostalgică de reîntoarcere" a istoriei, ci mai degrabă se decide o mare responsabilitate pentru umanitatea de astăzi.

Să îndreptăm o privire mai atentă asupra acestei opoziţii dintre cele două culturi care au marcat Europa. În dezbaterea asupra Preambulului Constituţiei europene, această opoziţie s-a evidenţiat în două puncte controversate: problema referirii la Dumnezeu şi problema menţionării rădăcinilor creştine a Europei. Aşa cum prevede articolul 52 al Constituţiei, sunt garantate drepturile instituţionale ale Bisericilor, şi ar trebui să fim liniştiţi, se afirmă. Dar acest lucru înseamnă că Bisericile îşi găsesc spaţiu în viaţa Europei doar la nivelul compromisului politic, pe când la nivelul fundamentelor Europei specificitatea conţinutului lor nu găseşte nici un spaţiu.

Argumentele folosite în dezbaterea politică pentru acest „nu" categoric sunt superficiale, şi este evident că mai mult decât să indice adevăratul motiv, îl ascund.

Afirmaţia că menţionarea rădăcinilor creştine ale Europei răneşte sentimentele persoanelor necreştine din Europa este puţin convingătoare, dacă ţinem cont că este vorba înainte de toate de un fapt istoric pe care nimeni nu-l poate nega. Desigur, această menţionare ar conţine o referinţă şi la prezent, din moment ce, prin

menţionarea rădăcinilor, se indică şi izvorele rămase ale orientării morale, adică un factor de identitate al acestei formaţiuni care este Europa. Cine s-ar simţi ofensat? Identitatea cui ar fi ameninţată?

Musulmanii, care în acest sens sunt de multe ori folosiţi ca argument, nu se simt ameninţaţi de fundamentele noastre morale creştine, ci de cinismul unei culturi secularizate care îşi neagă propriile fundamente. Nici concetăţenii noştri evrei nu sunt ofensaţi de referirea la rădăcinile creştine ale Europei, deoarece aceste rădăcini ajung până la muntele Sinai: poartă amprenta vocii care s-a auzit pe muntele Domnului şi ne unesc în marile orientări fundamentale pe care Decalogul le-a oferit umanităţii.

Acelaşi considerraţie este valabilă şi pentru referirea la Dumnezeu: nu menţionarea lui Dumnezeu este cea care ofensează membrii altor religii, ci mai degrabă tentativa de a construi o comunitate umană fără Dumnezeu.

Motivaţiile acestui dublu „nu" sunt mai profunde decât ceea ce afirmă argumentele folosite. Ele au la bază ideea că numai cultura iluministă radicală, care a ajuns la dezvoltarea sa maximă în timpurile noastre, ar putea să fie constitutivă pentru identitatea europeană. Pe lângă ea ar putea coexista aşadar diferite culturi religioase cu drepturile lor respective, cu condiţia şi în măsura în care respectă criteriile culturii iluministe, şi să se subordoneze acesteia.

Această cultură iluministă este definită în mod substanţial de drepturile de libertate; ea vede în libertate o valoare fundamentală care măsoară totul: libertatea alegerii religioase, care include neutralitatea statului; libertatea de exprimare a propriei opinii, cu condiţia să nu fie pusă în dubiu chiar acest principiu; ordinea democratică a statului, adică controlul parlamentar asupra organismelor statale; libera formare de partide; independenţa magistraturii; ocrotirea drepturilor omului şi interzicerea discriminărilor. Cu privire la acest ultim punct se discută şi acum, deoarece sunt drepturi al omului problematice, aşa cum, de exemplu, este opoziţia dintre dorinţa de libertate a femeii şi dreptul la viaţă al copilului ce trebuie să se nască.

Conceptul de discriminare este tot mai mult amplificat, şi astfel interzicerea discriminării poate să se transforme în aceeaşi măsură într-o limitare a libertăţii de opinie şi a libertăţii religioase.

În curând nu se va mai putea afirma că homosexualitatea, aşa cum învaţă Biserica Catolică, constituie o dezordine obiectivă în structura existenţei umane.

Faptul că Biserica Catolică este convinsă că nu are dreptul să acorde sfinţirea preoţească femeilor este considerat de unii ca fiind inconciliabil cu constituţia Europei.

Este evident că această afirmare a valorilor de inspiraţie iluministă, încă nedefinită în totalitate, conţine şi valori importante pe care, noi creştinii, le preţuim; dar, este la fel de evident că această concepţie rău definită, sau deloc definită, a libertăţii, care stă la bazele acestei culturi, comportă în mod inevitabil unele contradicţii; datorită folosirii acestei concepţii despre libertate (o folosire ce pare să fie radical) se aduc limitări chiar libertăţii pe care cu o generaţie în urmă nici măcar nu puteam să ne-o imaginăm.

O ideologie confuză a libertăţii conduce la un dogmatism care se demonstrază a fi tot mai ostil faţă de adevărata libertate.

Ar trebui să ne întoarcem asupra problematicii contradicţiilor interne a formei actuale a culturii iluministe. Mai întâi vom încerca să o definim mai bine.

Face parte din natura sa, fiind o cultură a raţiunii care are o conştiinţă completă de sine, să aibă pretenţia de a fi universală şi se autodefineşte ca fiind împlinită, fără să aibă nevoie de ajutorul altor completări prin intermediul factorilor culturali.

Aceste două caracteristici se văd în mod clar atunci când se pune problema cine poate să devină membru al Comunităţii Europene, şi mai ales în dezbaterea cu privire la intrarea Turciei în această comunitate. Este vorba despre un stat, sau mai bine zis de un ambient cultural care nu are rădăcini creştine, ci care a fost influenţat de cultura islamică. Atatürk a încercat să transforme Turcia într-un stat laic, prin implantarea laicismului maturizat în lumea creştină a Europei pe un teren musulman. Se naşte întrebarea dacă acest lucru este posibil: conform tezelor culturii iluministe şi laiciste ale Europei, doar normele şi conţinutul culturii iluministe vor putea să determine identitatea Europei şi, în consecinţă, orice stat care aderă la aceste criterii, va putea să intre în Europa. Nu contează, în final, pe care ramificaţie de rădăcini această cultură este plantată. Tocmai de aceea, se afirmă, că rădăcinile nu pot să intre în definiţia fundamentelor Europei, fiind vorba de rădăcini moarte care nu fac parte din identitatea actuală.

În consecinţă, această nouă identitate, determinată în mod exclusiv de cultura iluministă, comportă şi faptul că Dumnezeu nu are nici o legătură cu viaţa publică şi cu bazele statului.

Deoarece toate acestea sunt prezentate ca fiind logice, ele trebuie să fie şi plauzibile. Într-adevăr, ce am putea să ne dorim mai mult dacă nu faptul ca peste tot să fie respectate democraţia şi drepturile omului? Dar, la acest punct, trebuie să ne întrebăm dacă cultura laicist-iluministă este într-adevăr cultura, proclamată ca universală, a unei gândiri comune a tuturor oamenilor; o cultură care ar trebui să aibă acces peste tot, chiar dacă este implantată pe un *humus* diferit din punct de vedere istoric şi cultural. Aceeaşi întrebare se ridică şi referitor la pretenţia sa de a fi completă în sine, astfel încât nu mai are nevoie de nici o rădăcină din afara sa.

II. Semnificaţia şi limitele actualei culturi raţionaliste

Va trebui să răspundem la aceste ultime două întrebări (cele formulate în încheierea capitolului anterior, *n.tr.*). Referitor la prima, adică la întrebarea dacă s-a ajuns la o filozofie universal valabilă şi în totalitate ştiinţifică, în care s-ar exprima gândirea comună a tuturor oamenilor, ar trebui să răspundem că fără îndoială s-au făcut progrese importante care pot să aibă o validitate generală: faptul că religia nu poate să fie impusă de stat, şi că poate fi acceptată doar în libertate; respectul faţă de drepturile fundamentale ale omului egale pentru toţi; separarea puterii şi controlul puterii. Nu se poate concepe, însă, că aceste valori fundamentale, recunoscute de noi ca fiind general valabile, pot fi realizate în acelaşi mod în orice context istoric.

Nu în toate societăţile sunt condiţiile sociologice pentru o democraţie bazată pe partide, aşa cum este în Occiden; astfel, completa neutralitate religioasă a statului, în cea mai mare parte a contextelor istorice, trebuie să fie considerată o iluzie. Cu această consideraţie ne apropiem de problemele ridicate de cea de-a doua întrebare.

Înainte de a răspunde, să clarificăm chestiunea dacă modernele filozofii iluministe, considerate în mod general, pot să reprezinte ultimul cuvânt al gândirii comune a oamenilor. Aceste filozofii sunt caracterizate de de faptul că sunt pozitiviste,

prin urmare antimetafizice, astfel că, în final, Dumnezeu nu poate să aibă în ele nici un loc. Ele sunt bazate pe o autolimitare a raţiunii pozitive, care este adaptată la ambientul tehnic, dar care, acolo unde este generalizată, comportă o mutilare a omului. Conform acestei culturi omul nu mai trebuie să admită nici o instanţă morală din afara calculelor sale şi, aşa cum am văzut, şi conceptul de libertate, care la prima vedere ar putea să pară că se poate extinde într-un mod ilimitat, în final duce la autodistrugerea libertăţii.

Este adevărat că filozofiile pozitiviste conţin importante elemente de adevăr. Acestea, însă, sunt bazate pe o autolimitare a gândirii tipică unei determinate situaţii culturale – aceea a Occidentului modern – neputând sub nici o formă să fie ultimul cuvânt al gândirii. Chiar dacă par să fie raţionale, nu sunt vocea gândirii, ci sunt şi ele condiţionate din punct de vedere cultural, adică condiţionate de Occidentul de astăzi.

Prin urmare, aceste filozofii pozitiviste nu reprezintă acea filozofie care ar trebui să fie validă într-o bună zi în întreaga lume. Trebuie să afirmăm mai ales că această filozofie iluministă şi respectiva sa cultură sunt incomplete. Ea îşi taie într-un mod conştient propriile rădăcini lipsindu-se de forţele originare din care s-a format, acea memorie fundamentală a umanităţii, ca să o numim aşa, fără de care gândirea îşi pierde orientarea.

Într-adevăr, astăzi este valabil principiul conform căruia capacitatea omului este măsura acţiunii sale. Ceea ce se ştie, se poate pune şi în practică. O ştiinţă separată de practică nu mai există, pentru că ar fi împotriva libertăţii, care este valoarea supremă în absolut. Dar omul ştie să facă multe, şi ştie să facă tot mai multe; dacă această ştiinţă de a face nu a şi-a găsit o măsură într-o normă morală, poate deveni, aşa cum putem să vedem deja, putere de distrugere. Omul *ştie* să cloneze oameni, şi de aceea *face* acest lucru. Omul *ştie* să folosească oamenii ca „depozit” de organe pentru alţi oameni, şi de aceea *face* acest lucru; *face* pentru că i se pare că este o exigenţă a libertăţii sale. Omul ştie să construiască bombe atomice, şi îşi pune în practică ştiinţa, fiind, pe linie de principiu capabil şi să le folosească. Dacă ne gândim bine şi terorismul procedează la fel, se bazează pe această modalitate de „auto-autorizare” a omului, şi nu pe învăţăturile Coranului.

Separarea radicală a filozofiei iluministe de rădăcinile sale devine, într-o ultimă analiză, o renunţare la ceea ce înseamnă persoana umană. Omul, în fond, nu are nici o libertate, ne spun reprezentanţii ştiinţelor naturale, în totală contradicţie cu punctul de

plecare al problematicii. El nu trebuie să creadă că este ceva diferit faţă de alte fiinţe vii, şi de aceea ar trebui tratat ca şi ele, ne spun reprezentanţii cei mai avansaţi ai unei filozofii separate în mod total de rădăcinile memoriei istorice a umanităţii.

Ne-am pus două întrebări: dacă filozofia raţionalistă (pozitivistă) este cu adevărat raţională, şi în consecinţă universală, şi dacă este completă. Este suficientă sie înseşi? Poate, sau chiar trebuie, să considere propriile sale rădăcini istorice legate de domeniul trecutului, şi prin urmare de domeniul a ceea ce poate fi considerat valabil doar din punct de vedere subiectiv?

Trebuie să răspundem la cele două întrebări printr-un categoric „no". Această filozofie nu exprimă deplina gândire a omului, ci numai o parte din ea, şi din cauza acestei mutilări nu poate fi considerată sub nici o formă ca fiind raţională. De aceea este şi incompletă, şi poate să se vindece doar prin restabilirea contactului cu rădăcinile sale. Un copac fără rădăcini se usucă…

Afimând acestea nu dorim să negăm tot ceea ce este pozitiv şi important în filozofia în cauză, ci dorim să afirmăm mai degrabă că are nevoie de completare, deoarece este în mod profund incompletă. Şi iată că ajungem din nou să vorbim despre cele două puncte controversate ale Preambulului Constituţiei europene. Lăsarea deoparte a rădăcinilor creştine nu se demonstrează a fi expresia unei toleranţe superioare care respectă toate culturile în acelaşi mod, nedorind să o privilegieze pe nici una, ci mai degrabă absolutizarea unei gândiri şi a unei trăiri care se opun în mod radical, printre altele, celorlalte culturi istorice ale umanităţii.

Adevărata opoziţie care caracterizează lumea de astăzi nu este aceea dintre diferitele culturi religioase, ci aceea dintre radicala despărţire a omului de Dumnezeu, de rădăcinile vieţii, pe de o parte, şi de marile culturi religioase, pe de altă parte.

Dacă se va ajunge la un conflict între culturi, acest lucru nu se va întâmpla datorită conflictului dintre religii – aflate dintotdeauna în contradicţie unele cu celelalte dar care, însă, au ştiut mereu să trăiască împreună – ci datorită conflictului dintre această radicală emancipare a omului şi marile culturi istorice.

Prin urmare, şi refuzarea referirii la Dumnezeu nu este o expresie a unei toleranţe care vrea să protejeze religiile non-teiste şi demnitatea ateilor sau a

agnosticilor, ci mai degrabă este expresia unei conştiinţe care ar dori să-L vadă pe Dumnezeu şters definitiv din viaţa publică a umanităţii şi marginalizat la nivelul subiectiv de rămăşiţe ale trecutului.

Relativismul, care constituie punctul de plecare al acestei mentalităţi, devine astfel un dogmatism care se crede în posesia definitivei cunoaşteri a gândirii, şi că are dreptul să considere tot restul doar un stadiu de acum depăşit al umanităţii şi care poate să fie relativizat într-un mod adecvat.

În realitate acest lucru înseamnă că avem nevoie de rădăcini pentru a supravieţui şi că nu trebuie să-L pierdem din vedere pe Dumnezeu, dacă dorim ca demnitatea umană să nu dispară.

[…] Deoarece creştinii au misiunea să promoveze demnitatea omului şi respectul faţă de viaţă, vor fi probabil criticaţi şi urâţi, dar lumea nu ar putea să trăiască fără de ei.

Lecţie ţinută de card. Ratzinger
la Şcoala de Cultură Catolică din S. Croce in Bassano.

„Multiculturalitatea, care este încontinuu şi cu pasiune încurajată, reprezintă deseori o formă de abandonare şi de renegare a ceea ce este specific, o fugă de rădăcinile proprii. Dar multiculturalitatea nu poate să subziste fără […] puncte de orientare care să plece de la valorile proprii. Fără îndoială, ea nu poate să dăinuie fără respectul faţă de ceea ce este sacru. Din multiculturalitate trebuie să facă parte întâlnirea respectuoasă cu elementele sacre ale celuilat, dar acest lucru îl putem face numai dacă sacrul, Dumnezeu, nu ne este străin.”[373]

[373] J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 28.

CUPRINS

I. CULTURĂ, CULT ŞI INTERCULTURALITE.
Repere istorice şi ideologice europene contemporane……..……...…..2
1. Prezentare generală……..2
2. Cultul în lumea contemporană…… …10
3. Interculturalitatea……...…14

II. NOUA EUROPĂ. Reflecţii cultural-religioase…….....…….…26

III. ROMÂNIA în noul context politic şi cultural european…....……30

IV. GLOBALIZARE ŞI IDENTITATE…….....……....43
1. Introducere……..43
2. Logica multi-cauzală a globalizării……...46
3. Eerogenitate etatică şi omogenitate internaţională…….……49
4. Cultura globală şi identitatea naţională……50
5. Scurt istoric al globalizării globale……51
6. Globalizare politică şi statul-naţiune……54
7. Identitatea persoanei……...58
8. Concluzie……..62

V. MAJORITATE ŞI MAJORITĂŢI ÎN ROMÂNIA…….....……..66
1. Consideraţii istorice……....68
2. Maghiarii……72
3. Romii……75
3.1. Etimologia cuvântului ***ţigan***……..75
3.2. Persecutarea rromilor……...……78
3.3. Rromii astăzi.....79
4. Germanii……..82
5. Minorităţile din Bucovina……..86
6. Polonezii……...90
7. Evreii……91
8. Statul naţional şi evreii……...98
9. Cultura şi minorităţile în programul de guvernare 2004-2008……102
10. Concluzii……..104

VI. OCCIDENTUL ŞI LUMEA SLAVO-BIZANTINĂ…….....……109
1. Începuturile culturii româneşti în spaţiul european…….……109
1.1. Consideraţii generale……..109
1.2. Contextul românesc……110

2. Influenţa slavo-bizantină în Europa prin intermediul culturii româneşti……114
3. Popular şi naţional în cultura românească……123
3.1. Originea datinii colindatului……125
3.2. Originea romană a sărbătorilor de Anul Nou……128

VII. CULTURA ŞI CIVILIZAŢIA BIZANTINĂ……134
1. Date generale ……134
2. Cultura şi civilizaţia bizantină……140
2.1. Etape istorice……140
2.2. Literatura bizantină……142
2.3. Genurile şi speciile cultivate ……144
3. Retorica creştină bizantină în secolul al X-lea……146
4. Muzica şi teatrul……147
5. Artele plastice……148
5.1. Fresca, icoana şi pictura ……149
5.2. Sculptura……150
5.3. Basorelieful……151
5.4. Mozaicul……152
5.4.1. Mozaicul din secolul al VI-lea……153
5.4.2. Mozaicul în secolele IX-X……154
5.4.3. Mozaicul în secolele XIII-XV……154
5.5. Artele decorative……155
6. Arhitectura……155
6.1. Arhitectura civilă……155
6.2. Arhitectura religioasă……156
7. Influenţe bizantine în spaţiul românesc……160
8. Bizanţul – un exemplu de interculturalitate……162

VIII. ISLAMUL ŞI INFLUENŢA SA ASUPRA EUROPEI……163

IX. CULTURA ROMÂNEASCĂ ÎNTRE ANTISEMITISM ŞI PROMOVAREA VALORILOR CULTURII EVREIEŞTI ÎN EUROPA…178

X. REFLECŢII ASUPRA EVOLUŢIEI CULTURII ROMÂNEŞTI……187

XI. DIALOGUL INTERRELIGIOS ÎNTRE ORIENT ŞI OCCIDENT……194
1. Introducere……194
2. Cauzele interesului occidental faţă de religiile Occidentului. Specificul lor în România contemporană ……195

3. Forme problematice ale dialogului interreligios Orient-Occident: discursul stereotipic, misionarismul şi prozelitismul ……203
3.1. Discursul stereotipic……203
3.2. Misionarismul……205
3.3. Prozelitismul oriental. Cazul MISA……207

4. O posibilă formă de dialog interrreligios Orient-Occident: modelul Eliade……...……210
5. Aspecte ecumenice în dialogul dintre Orient şi Ocident…..……...212
6. Perspective de viitor……..212

XII. DIALOGUL INTERRELIGIOS ÎN PLURALISMUL CONTEMPORAN…….....……..219
1. Introducere…….……219
2. Pluralism şi dezvoltare…..……220
2.1. Diversitatea religiilor……..227
2.2. Forme şi tipologii ale fenomenului religios ……229
3. Teismul şi cosmobiologia……..231
4. Chipurile lui Dumnezeu în monoteism……232
5. Cosmobiologia……..……..……...234
6. Diferenţa dintre teism şi cosmobiologie……..235
7. Cosmosul şi metacosmosul……...237
8. Instituţie şi profeţie……...238
9. Religiozităţi profetice, cosmico-mistice şi sapienţiale……239
10. Religiile cu mântuire universală…….……240
11. Alte concepţii despre divinitate...……..241
12. Spiritualitate şi lumi religioase…..……..242
13. Religii şi culturi…..……...245

XIII. DIALOGUL INTERRELIGIOS ÎN DOCUMENTELE BISERICII CATOLICE …….....……..…..249

XIV. BISERICA CATOLICĂ ÎN DIALOG CU RELIGIILE ŞI CULTURILE LUMII…….....……..263
1. Introducere …….……...263
2. De la perioada martirilor la Conciliul al II-lea din Vatican……..…..263
3. Dialogul interreligios de la Conciliul al II-lea din Vatican până în 2000…….……..269
3.1. Conciliul al II-lea din Vatican……270
3.2. Declaraţia Nostra aetate……..274
3.3. Sinodul episcopilor asupra evanghelizării (1974)…...……...276
3.4. Exortaţia apostolică Evangelii nuntiandi...……277
3.5. Secretariatul pentru necreştini……...……278
3.6. Documentul Dialog şi vestire (19 mai 1991)……...……282
3.7. Enciclica Redemptoris missio (7 decembrie 1990)……285
3.8. Documente magisteriale succesive cu privire la dialogul interreligios……289
3.9. Misiunea şi dialogul cu aproapele şi străinul……293

XV. CONFLICTUL DINTRE CULTURI ÎN GÂNDIREA LUI JOSEPH RATZINGER……....……..298
Traducere din cartea *Europa lui Benedict nella crisi delle culture.*
Prima parte*: Criza culturilor.*

I. Reflecţii asupra culturilor aflate în conflict în zilele noastre……299
II. Semnificaţia şi limitele actualei culturi raţionaliste……..305